Библейская Наука.

КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ.

УЧИТЕЛЬНЫЯ КНИГИ
Ветхаго Завѣта.

Академическія чтенія Доктора Богословія, Профессора и Ректора Московской и Кіевской Духовныхъ Академій, автора „Толковаго Евангелія“ и „Толковаго Апостола“,

Епископа Михаила.

Издано подъ редакціей Н. И. Троицкаго.

ТУЛА.
Типографія И. Д. Фортунатова, Кіевская ул., д. Платоновыхъ.
1900.



Электронный вариант книги
выполнен в Перервинской
духовной семинарии

www.pds.orthodoxy.ru

Москва
2005

Учительныя Книги

Ветхаго Завѣта.



Академическія чтенія Доктора Богословія, Профессора и Ректора Московской и Кіевской Духовныхъ Академій,

Епископа Михаила.

IV.

Издано подъ редакціей Н. И. Троицкаго.



ТУЛА.
Типографія И. Д. Фортунатова, Кіевская ул., д. Платоновыхъ.
1900.

. . . Работы надъ наукой болѣе,—работы терпѣливой, настойчивой, неустанной! – Съ наукой мы будемъ сильнѣе.

Епископъ Михаилъ.

Учительныя книги В. З.

Епископа Михаила.

При чтеніи историческихъ Библейскихъ книгъ Ветхаго Завѣта, встрѣчаются такія мѣста, которыя по способу представленія изображаемыхъ предметовъ, по особенному богатству образовъ, метафоръ, символовъ, а вслѣдствіе того по особенному слогу и языку, вообще по особенной формѣ изображенія, замѣтно отличаются отъ простаго, въ формѣ лѣтописи представленнаго, историческаго разсказа о событіяхъ, бывшихъ въ народѣ Еврейскомъ. Въ нихъ — этихъ особенныхъ мѣстахъ—извѣстный предметъ, мысль, не прямо и просто излагаются, а облекаются такимъ языкомъ, который кажется не чуждымъ нѣкоторой высокой искуственности, что̀ особенно замѣтно при простомъ, безхитростномъ языкѣ историческихъ повѣствованій; въ нихъ вѣетъ особенный духъ, особенная какъ будто жизнь, особенный образъ представленія, и потому особенный въ нихъ строй рѣчи и языкъ. Это — мѣста *поэтическія*. Но священная поэзіи Евреевъ не ограничивается только этими немногими произведеніями, сохранившимися въ историческихъ книгахъ; это лишь небольшіе отрывки. Поэзія составляетъ одну изъ существенныхъ потребностей каждаго народа и болѣе или менѣе художественное развитіе ея у народа необходимо, какъ скоро онъ организуется въ цѣлый особый народъ и, вышедъ изъ состоянія непосредственности, гдѣ онъ живетъ лишь прежними отрывочными воспоминаніями о прошедшемъ, сознаетъ себя какъ народъ, чувствуетъ свои жизненныя силы, понимаетъ свое значеніе и назначеніе, твердо смотритъ на свое прошедшее и будущее. И въ Еврейскомъ народѣ современемъ не могла не развиться эта потребность, не могло не быть и удовлетворенія ея, то есть не могло не явиться болѣе или менѣе обширныхъ поэтическихъ произведеній, какъ болѣе или менѣе ясныхъ выраженій поэтической стороны народнаго духа, выраженій въ поэтической формѣ воззрѣній на міръ Божій и жизнь міра и духа. И такія произведенія дѣйствительно появлялись, и многія важнѣйшія изъ нихъ взошли въ канонъ Священныхъ Еврейскихъ книгъ, какъ Богодухновенныя, писанныя подъ вліяніемъ Духа Іеговы, очи-

щавшаго и возвышавшаго въ лицѣ св. избранниковъ поэтическое воззрѣніе народное, сообщавшаго имъ характеръ истинности и предохранявшаго отъ примѣси лжи. Эти поэтическія книги, по особенному характеру Еврейской поэзіи, выражающейся во многихъ изъ нихъ, называются *учительными*,—*дидактическими*, хотя это слово и не выражаетъ вполнѣ дѣла. Таковы книги - Іова, Псалтирь, Притчи Соломоновы, Екклезіастъ, Пѣснь Пѣсней, Плачъ Іеремiи. Впрочемъ, этими книгами не исчерпывается вся полнота Еврейской поэзіи; важнымъ и необходимымъ восполненіемъ ея служатъ нѣкоторыя мѣста въ пророческихъ книгахъ Ветхо-Завѣтнаго канона, гдѣ пророки не рѣдко въ чисто и высоко-поэтической формѣ представляютъ извѣстные предметы внѣшняго и духовнаго міра. Другія поэтическія произведенія, какъ лишенныя характера Богодухновенности, не взошли въ канонъ Священныхъ книгъ, и или утратились, какъ напримѣръ книга „Браней Іеговы", „Приточники", „книга Праведнаго" и многія изъ пѣсней и притчей Соломона, или сохраняются какъ книги только полезныя, какъ, напримѣръ, книги Премудрости Соломона и Сираха. Объ апокрифахъ позднѣйшихъ не говоримъ уже. Само собою разумѣется, что поэтическій образъ представленія въ Еврейскихъ священныхъ книгахъ нисколько не идетъ въ ущербъ истинности исторической, или пророческой, или вообще въ какомъ бы то ни было смыслѣ истинности изображаемыхъ воззрѣній на вселенную—въ обширномъ смыслѣ слова; у священныхъ писателей это—одна изъ формъ откровенія. Прежде чѣмъ приступимъ къ размотрѣнію поименованныхъ учительныхъ или поэтическихъ книгъ, намъ надобно I) вкратцѣ прослѣдить исторію развитія Еврейской поэзіи, II) разсмотрѣть ея общій характеръ, общее содержаніе и форму, III) наконецъ—раздѣленіе или роды Еврейской поэзіи.

I.

1) Въ Моисеевыхъ книгахъ мы находимъ слѣды поэзіи далекой древности; только они, по отрывочному характеру своему (вѣроятно, какъ отрывки изъ длинныхъ пѣсней), не могутъ подлежать изслѣдованію, за неимѣніемъ другихъ данныхъ для изслѣдованія ихъ. Такова, напримѣръ, пѣснь о Ламехѣ, изъ которой только малая часть сохранена; она, какъ видно, была сложена строфами или стихами; по крайней мѣрѣ въ ней есть метръ и параллелизмъ членовъ. „И сказалъ Ламехъ женамъ своимъ: Адда и Цилла послушайте словъ моихъ; жены

Ламеховы, вслушайтесь въ рѣчь мою. Я убью мужа, который поранитъ меня, и отрока, который ударитъ меня. Если за Каина должно быть отмщено въ семеро; то за Ламеха въ семьдесятъ разъ въ семеро (Быт. 4, 23—24). Но о характерѣ и значенiи этой пѣсни, говоримъ, ничего опредѣленнаго сказать нельзя. Подобный характеръ имѣетъ рѣчь Ноя, въ которой въ пророческомъ духѣ предрекается будущая участь сыновъ его (Быт. 9, 25—27). Третье болѣе полное и пространное произведенiе патрiархальной поэзiи древнѣйшей-- это благословенiе Iаковомъ сыновъ своихъ (Быт. 49). Судьбы будущiя потомковъ Iакова здѣсь изложены въ поэтической формѣ, съ сохраненiемъ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ даже метра, хотя какъ и въ прежнихъ двухъ отрывкахъ не вездѣ одинаковаго. Вотъ примѣры поэтической образности и сохраненiя метра и параллелизма этой рѣчи или пѣсни. „Сойдитесь и послушайте меня сыны Iакова, послушайте Израиля отца вашего. Симеонъ и Левiй—братья, орудiя жестокости мечи ихъ, въ тайну ихъ да невнидетъ душа моя: и къ сонмищу ихъ да не прiобщится слава моя. Ибо они во гнѣвѣ своемъ избили мужей, и въ своевольствѣ своемъ перерѣзали жилы тельцовъ. Проклятъ гнѣвъ ихъ, ибо жестокъ, и ярость ихъ, ибо свирѣпа и проч. Iуда—юный левъ, ты съ левитвы идешь, сынъ мой; онъ преклоняется на колѣна, возлегаетъ какъ левъ, какъ молодой львенокъ, кто возбудитъ его? Онъ привязываетъ къ виноградной лозѣ осленка своего и къ лозѣ превосходнаго винограда- сына ослицы своей; омываетъ виномъ одежду свою, и кровью гроздовъ—одѣянiе свое. Очи его червленѣютъ отъ вина и зубы его бѣлѣютъ отъ молока“, и проч. Поэтическiй параллелизмъ здѣсь замѣтенъ съ перваго взгляда, и нѣкоторая высокая искусственность, съ какою здѣсь изображена вся эта рѣчь, не можетъ подлежать никакому сомнѣнiю, хотя, какъ замѣчаетъ Евальдъ, метръ во всѣхъ этихъ древнихъ поэтическихъ отрывкахъ не имѣетъ совершенства позднѣйшихъ поэтическихъ произведенiй Еврейскихъ. Это драгоцѣнный остатокъ изъ поэзiи глубокой древности, по которому можно нѣсколько судить, какъ, при строгой истинѣ и чистотѣ, возвышенна была эта древняя непосредственная поэзiя. Нѣтъ сомнѣнiя, что показанными отрывками не ограничивалась поэзiя тѣхъ временъ а были и другiя произведенiя ея, ибо въ предметахъ воодушевленiя поэтическаго не было недостатка въ патрiархальный перiодъ Еврейскаго народа у этихъ мужей, которые ходили съ Богомъ, которыхъ взоръ проникалъ въ

таинственныя судьбы прошедшаго, настоящаго и будущаго, руководимый лучемъ откровенія,—мужей, жившихъ еще въ младенческомъ состояніи рода человѣческаго, когда еще непосредственность міросозерцанія мало распалась, когда человѣкъ во всей вселенной живо видѣлъ и ясно ощущалъ образъ Божественнаго присутствія въ формахъ болѣе чувственныхъ, и смотрѣлъ на все съ юношеской восторженностію, которую окрыляли и очищали, и которою управляли непосредственныя откровенія Бога Іеговы. Но кромѣ указанныхъ пѣсней, памятниковъ священной поэзіи тѣхъ временъ не сохранилось. Въ бытность Еврейскаго народа въ Египтѣ, когда, не смотря на сильныя препятствія, быстро организовалась народность Еврейская, конечно, не могло не быть поэтическихъ произведеній, которыми народъ могъ нѣсколько услаждать свою грустную судьбу. Покрайней мѣрѣ, мы видимъ, что непосредственно по выходѣ народа изъ Египта, слагались поэтическія произведенія, что указываетъ уже на развитую въ народѣ потребность поэзіи; но письменныхъ памятниковъ поэтическихъ отъ этого періода также не сохранилось; можетъ быть, сильный гнетъ со стороны Египтянъ препятствовалъ распространенію этихъ поэтическихъ произведеній; можетъ быть, давилъ и задерживалъ развитіе самыхъ потребностей, какъ бы то ни было, только говоримъ, отъ того времени ничего не сохранилось въ этомъ отношеніи.

2) Великое, составляющее эпоху въ жизни Еврейскаго народа событіе, исшествіе его изъ Египта, не могло не сопровождаться сильнымъ возбужденіемъ и быстрымъ полетомъ народной поэтической фантазіи. Великія чудеса Божіи, явленныя въ это время, доставляли ей предметы для творчества и окрыляли ее; это стремленіе не могло теперь ничѣмъ задерживаться въ своемъ обнаруженіи,—обстоятельства давали ему высоконравственное религіозное направленіе, и вотъ въ *періодъ Моисея*, когда народъ Еврейскій, праздновалъ, такъ сказать, свое рожденіе, полнѣе узналъ волю Божію о судьбахъ своихъ, когда теократія выразилась ясно и положительно,—въ этотъ важный періодъ является Еврейская поэзія въ болѣе обширныхъ произведеніяхъ, съ силою и величіемъ, простотою и таинственностію,—богатствомъ, свѣжестію и живостію образовъ. Такъ, какъ только перешли Евреи Чермное море, и вода покрыла погнавшихся за ними Египтянъ,—Моисей и сыны Израилевы воспѣли Господу величественную пѣснь,—въ которой весьма замѣтенъ параллелизмъ членовъ и

стихотворный размѣръ, при величіи и силѣ образовъ. Замѣчательно, что пѣніе этой пѣсни сопровождалось инструментальною игрою и свящ. ликованіями (Исх. 15, 20 д.). Если у Евреевъ въ это время, а слѣдовательно и нѣсколько раньше,— въ Египтѣ, были священная музыка и свящ. ликованія: то это обстоятельство должно было имѣть также сильное вліяніе на развитіе народной поэзіи, будучи само порожденіемъ этой поэзіи; ибо всегда и всюду, какъ только появляется въ народѣ музыка и ликованія, —это сопровождается возбужденіемъ народной фантазіи и умноженіемъ поэтическихъ произведеній.—Весь строй приведенной пѣсни Моисея и сыновъ Израилевыхъ показываетъ, что она назначена была современемъ занять мѣсто въ храмовомъ Богослуженіи; ибо такой *правильный*, стихотворный размѣръ, какъ кажется примѣненный къ аккомпанементу музыкальныхъ орудій, свойственъ именно тѣмъ пѣснямъ, которыя назначались для общественнаго Богослуженія,—какъ это видно изъ сравненія ея съ Псалмами. Къ высоко-поэтическимъ произведеніямъ этого же времени принадлежатъ послѣднія рѣчи Моисея къ народу Еврейскому; наприм. Втор. 32 и 33. Хотя не вездѣ здѣсь параллелизмъ рѣчи, какъ это въ чистыхъ поэтическихъ произведеніяхъ; но однакоже онъ есть во многихъ мѣстахъ. Вдохновенный вождь Евреевъ, смотря въ даль будущую народа, говоритъ ему въ образахъ могучихъ и живыхъ, и рѣчь его, импровизированная, часто вливается въ формы параллелизма и строфы, и принимая видъ высокой искусственности является высокопоэтическою, хотя эта поэзія не чистая, какъ удовлетвореніе поэтическимъ потребностямъ народнаго духа,—а служитъ лишь орудіемъ, средствомъ для достиженія другихъ цѣлей,—убѣжденія или устрашенія. Поэзіей дышатъ и многія другія рѣчи Моисея, хотя въ нихъ она ограничивается лишь частными фигурами, метафорами и притчами,—рѣдко принимая форму параллелизма и строфы. Наконецъ, сюда же должно причислить вдохновенныя рѣчи Валаама, хотя онъ и не былъ собственно Еврей (Числ. 23, 7 и д.), но въ нихъ дышетъ духъ Іеговы, какъ и въ Еврейскихъ пѣснопѣвцахъ, таже живость и сила образовъ, таже истина изображаемаго, тотъ же внѣшній строй рѣчи. Кромѣ этихъ, сохранившихся въ книгахъ Моисеевыхъ, вдохновенныхъ произведеній поэзіи были въ этотъ періодъ и многія другія произведенія, какъ можно заключать изъ указаній тѣхъ же книгъ. Такъ въ нихъ упоми-

нается о народныхъ поэтахъ подъ именемъ Приточниковъ (Числ. 21, 27), которые заслужили это имя безъ сомнѣнія своими народными поэтическими произведеніями. Можно догадываться, что были даже цѣлыя собранія народныхъ пѣсней; такова, можно думать, была „книга брани Іеговы“, упоминаемая въ книгѣ Числъ (21, 14), въ которой воспѣвались великія дѣла Іеговы, явленныя въ народѣ Еврейскомъ во время чудеснаго странствованія его по пустынѣ.

Этотъ духъ поэзіи поддерживался въ народѣ и по смерти Моисея, при занятіи и послѣ занятія земли обѣтованной, и можетъ быть по временамъ разгарался съ большою силою, чему способствовалъ характеръ самой земли, на которой поселился народъ и особенныя обстоятельства занятія ея. Въ самомъ дѣлѣ, рѣдкая земля въ этой полосѣ Азіи была такъ способна возбуждать и питать поэтич. чувство народа, какъ земля обѣтованная,—и только неблагопріятныя политич. обстоятельства и внутреннія смуты послѣ І. Навина до Самуила могли развѣ удерживать обнаруженіе поэтическихъ силъ народа или сдавливать ихъ. Прелесть здороваго и чистаго климата, роскошь и нѣга прекрасной природы, величественныя, какія только на востокѣ быть могутъ,—явленія въ природѣ, на небесахъ и на землѣ; густыя, величественныя массы облаковъ зимой, чистота и нѣга атмосферы лѣтомъ въ тихіе мѣсяцы; поразительныя бури съ восточными громами и молніями въ др. мѣсяцы; увѣнчанныя снѣгами вершины горъ рядомъ съ восхитительными долинами и равнинами, залитыми роскошными растеніями, съ бурными потоками и тихими ручейками; видъ безграничнаго моря со всѣми разнообразными явленіями на немъ; великолѣпіе и разнообразіе растительнаго царства, начиная съ огромныхъ кедровъ Ливанскихъ и великолѣпныхъ дубовъ Васанскихъ и вѣковыхъ теревинфовъ, до малыхъ прекрасныхъ лилій, которыя живописно покрывали скалы;—кратко—все, что разнообразнаго и великолѣпнаго соединялось на этой небольшой землѣ въ нѣсколько сотъ квадратныхъ верстъ,—все способно было сильно возбуждать народную фантазію къ сложенію поэтич. произведеній, особенно въ народѣ юномъ, полномъ могучихъ силъ духовныхъ. Къ этому присоединились многія чудеса, которыя являлъ Богъ среди народа своего, великія дѣла великихъ, возбужденныхъ духомъ Божіимъ, людей, управлявшихъ Израилемъ и защищавшихъ его отъ внѣшнихъ враговъ. Собраніе народныхъ пѣсней изъ этого періода было извѣстно подъ именемъ „кни-

ги праведнаго“, которая, по изслѣдованіямъ и догадкамъ ученыхъ, была не что иное, какъ сборникъ хвалебныхъ, благодарственныхъ и молитвенныхъ пѣсней въ честь или умилостивленіе Бога Іеговы, а такъ же въ честь великихъ мужей Израильскаго народа, пѣсней, составлявшихся или этими самыми мужами, или народными пѣвцами, или левитами и священниками. Это собраніе началось около времени І. Навина, можетъ быть еще ранѣе (Нав. 10, 13). Въ нашихъ историческихъ книгахъ этого періода не много помѣщено вдохновенныхъ произведеній поэзіи этого времени. Сюда относятся нѣкоторыя мѣста изъ рѣчей Навина, гдѣ впрочемъ не всегда находится параллелизмъ, еще меньше метръ и строфы,—гдѣ есть только величественная и живая образность; потомъ—описаніе бури при пораженіи соединенныхъ силъ Адониседека и др. Ханавейскихъ царей (Нав. 10, 10—14); пѣснь Девворы и Варака (Суд. 5, 2—31); притча Іоѳана (9, 8—15). Особенно замѣчательна рѣчь Девворы; въ ней не только параллелизмъ членовъ, но и метръ и строфы; въ ней много новыхъ и свѣжыхъ образовъ, что все сообщаетъ ей характеръ чисто и высоко поэтическій. Сюда же должно отнести притчи и загадки Сампсона, и наконецъ—хвалебную пѣснь Анны, матери Самуила, записанную въ первой книгѣ Царствъ (гл. 2), также съ соблюденіемъ параллелизма членовъ, метра и строфъ.

3) Но самое цвѣтущее состояніе Еврейской поэзіи было въ вѣкъ Давида и Соломона. Многія обстоятельства, кромѣ уже высказанныхъ, способствовали тогда возбужденію и оживленію поэзіи въ народѣ Еврейскомъ. Первое мѣсто безъ сомнѣнія занимаетъ здѣсь великое народное движеніе, окончившееся перемѣной правленія,—избраніемъ и постановленіемъ царя, и важныя слѣдствія этой перемѣны. Народъ послѣ перваго царя, при второмъ и третьемъ, достигъ великаго могущества и славы; онъ не чувствовалъ гнета со стороны чуждыхъ сосѣднихъ народовъ; царство Еврейское расширилось, разбогатѣло, организовалось крѣпче, а съ тѣмъ вмѣстѣ сосредоточеннѣе и полнѣе развивались силы народныя; совершено много великихъ дѣлъ; народъ много видѣлъ великихъ дѣйствій,—Іегова продолжалъ могущественно дѣйствовать чрезъ избранныхъ имъ вдохновенныхъ его силою мужей.—Вотъ почему въ продолженіе этого періода находимъ частыя упоминанія въ нашихъ историческихъ книгахъ о пѣсняхъ народныхъ и музыкѣ. Взойдемъ въ нѣкоторыя частности. Вслѣдствіе дви-

женія народнаго, окончившагося перемѣной формы правленія, великій вождь народа Самуилъ съ своей стороны,—кажется частію въ ограниченіе новоучрежденной царской власти, которой угрожала опасность при новости ея и юности народа превратиться въ восточный деспотизмъ, или въ предостереженіе злоупотребленій этой власти, а въ случаѣ злоупотребленія ею и—въ обличеніе и удержаніе; съ другой стороны въ ограниченіе Іерархической власти, чтобы она не подверглась злоупотребленію, какъ было наприм. при Иліѣ; наконецъ какъ бы для посредства между Іеговою, царемъ, Іерархіею и народомъ въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ,—Самуилъ, говоримъ, учредилъ такъ называемыя пророческія училища,—пользовавшіяся великимъ уваженіемъ въ народѣ, въ которыхъ были многіе великіе органы непосредственныхъ Божественныхъ откровеній. Изъ снесенія мѣстъ, въ которыхъ дѣлается указаніе на эти училища и сонмы Пророковъ, видно, что ихъ призваніемъ было пророчество (въ обширномъ смыслѣ) вмѣстѣ съ упражненіемъ въ музыкѣ (1 Цар. 10, 5. 19, 20 сл.). Но едва ли возможно думать, чтобы эти занятія, особенно послѣднее, не было соединено съ пѣніемъ и поэтическимъ воодушевленіемъ, т е. упражненіемъ въ поэзіи, въ сложеніи гимновъ, притчей, гномовъ и др.,—по тѣсной связи того и другихъ занятій и по взаимному ихъ вліянію. Эти учрежденія, говоритъ Генгстенбергъ,—стоятъ въ тѣснѣйшей связи съ развитіемъ и цвѣтущимъ состояніемъ священной Еврейской лирики. Что пророчество было соединено у нихъ съ упражненіемъ въ священной лирикѣ, это видно изъ того, что они пророчествовали, имѣя свирѣли и тимпаны и сопѣли и гусли, что вовсе не было въ обыкновеніи у Пророковъ, имѣвшихъ призваніе только пророчествовать; по крайней мѣрѣ на это нѣтъ указаній въ пророческихъ книгахъ; далѣе объ этомъ отчасти лирическомъ характерѣ занятій учениковъ пророческихъ, свидѣтельствуетъ то обстоятельство, что вступившіе въ ихъ кругъ невольно сами пророчествовали, что возможно лишь при сильномъ поэтическомъ возбужденіи; такого дѣйствія отъ обыкновенныхъ пророковъ на прочихъ людей не видно изъ священныхъ книгъ. Можно потому думать, что эти училища пророч. весьма много содѣйствовали развитію священной Еврейской поэзіи.

Тѣсныхъ отношеній Давида, который составляетъ эпоху въ развитіи священной Еврейской поэзіи, къ этимъ учрежденіямъ или школамъ пророч. изъ исторіи не видно. Впрочемъ, при

разсмотрѣніи того высокаго значенія, которое имѣетъ Давидъ въ развитіи священной Еврейской поэзіи, не нужно опускать изъ виду его самыхъ близкихъ отношеній къ Самуилу,—настоятелю сонмовъ пророческихъ, съ которымъ онъ разъ былъ, по свидѣтельству исторіи, между учениками пророческими, когда Саулъ посылалъ искать его (1 Цар. 19, 18—24); не нужно опускать изъ виду, что онъ чрезъ Самуила избранъ и помазанъ былъ на царство, состоялъ подъ особеннымъ покровительствомъ великаго пророка до самой смерти его,—и значитъ, подъ великимъ и вліяніемъ его. Но главнымъ образомъ личный характеръ Давида, его особенное положеніе какъ совершеннѣйшаго теократическаго царя и высокіе природные поэтическіе дары, подъ вліяніемъ Божественнаго Духа, содѣлали то, что онъ занимаетъ такое великое мѣсто въ развитіи священной поэзіи; только такой богатый природными дарами духъ, только такъ высоко стоящая личность и съ такимъ широко развитымъ во всѣхъ отношеніяхъ характеромъ, могъ начать новую эпоху въ этомъ отношеніи. Давидъ представляется какъ мужъ съ глубокимъ теплымъ чувствомъ, съ сильною впечатлительностію, съ душою нѣжною, съ характеромъ, проникнутымъ особенною сердечностью; таковымъ представляется онъ въ своихъ отношеніяхъ къ помазаннику Божію, конечно, отвергнутому, но все же помазаннику Божію, Саулу, потомъ въ отношеніяхъ къ Іонаѳану, къ своимъ женамъ, дѣтямъ и вообще окружающимъ; это былъ мужъ съ глубокимъ, истинно Израильскимъ благочестіемъ, мужъ по сердцу Божію (1 Цар. 13, 14), великій въ своемъ царскомъ величіи и славѣ,— великій въ своемъ смиреніи и покаяніи, великій въ брани Іеговы. Такіе характеры предназначаются къ совершенію великихъ дѣлъ. Къ этому присоединяются необыкновенныя обстоятельства его жизни; сначала идиллическія отношенія его простой, одинокой, пастушеской жизни; потомъ—вдругъ торжество славной побѣды надъ Голіаѳомъ, пріобрѣтшей ему популярность, потерянную Сауломъ; потомъ величіе и слава царскаго престола, съ страшными бѣдствіями и нуждами при жизни Саула, частыми войнами въ послѣдующія времена. Онъ зналъ жизнь всякаго рода, зналъ и людей всякаго рода по собственному опыту. Наконецъ, нужно обратить вниманіе на высокое религіозное значеніе, какое онъ даровалъ идеѣ царства и царя и на высокое назначеніе его собственно лица. Въ Давидѣ осуществилось давнее ожиданіе и теплое желаніе Израиля—видѣть себя подъ управленіемъ царя истиннаго,

великаго, возлюбленнаго Богомъ, посылающимъ за царя и чрезъ царя благословеніе на народъ свой; это былъ идеалъ теократическаго царя, а царство Еврейское при немъ идеаломъ теократическаго царства; онъ былъ прообразомъ истиннаго царя—Мессіи,—и Богъ обѣщаетъ устроить престолъ его до вѣка. Проникнутый сознаніемъ этого высокаго значенія своего Божественнаго призванія и своего историческаго значенія въ теократическомъ царствѣ, живо чувствуя свое положеніе, Давидъ имѣлъ огромное вліяніе на свое время во всѣхъ отношеніяхъ, и—внѣшнихъ дѣйствіяхъ, и внутреннихъ распоряженіяхъ, въ томъ числѣ и въ развитіи священной Богослужебной поэзіи Евреевъ, такъ что онъ считался любимымъ пѣвцемъ Израиля, псалмы котораго благолѣпны, въ которомъ Духъ Господень глаголалъ, и слава Его на языкѣ его (2 Цар. 23, 1—3). Какъ скоро сдѣлался онъ царемъ надъ всѣми колѣнами Израилевыми, тотчасъ обратилъ заботливое вниманіе на устройство общественнаго Богослуженія, какъ кажется, утратившаго для народа великое свое значеніе въ смутныя времена судей. При этомъ священной поэзіи и инструментальной игрѣ онъ назначилъ весьма видное мѣсто, и—даже самъ при перенесеніи кивота завѣта въ восторженной радости скакалъ и игралъ. Образованіемъ хора пѣвцовъ, подъ управленіемъ трехъ начальниковъ пѣвцовъ Асафа, Емана и Идноума (1 Пар. 25, 1 сл.), онъ утвердилъ за священной лирикой и музыкой богослужебное значечіе и великое вліяніе на религіозную жизнь народа. Введенная имъ въ этомъ хорѣ пѣвцовъ священная игра на разныхъ инструментахъ не только глубоко напечатлѣвала въ сердцахъ всѣхъ благочестивыхъ Израильтянъ многочисленные гимны, составленные имъ же и положенные на музыку, но возбуждала и другихъ даровитѣйшихъ и благочестивѣйшихъ между пѣвцами къ составленію, подъ вліяніемъ Божественнаго Духа, новыхъ пѣсней, въ которыхъ они, по примѣру своего царственнаго вождя и наставника, воспѣвали хвалы Богу. Таковы были Асафъ, сыны Кореевы или Карахиты, Еѳамъ, Идиѳумъ. Собраніе этихъ вдохновенныхъ пѣсней, съ присоединеніемъ нѣкоторыхъ другихъ ранняго и позднѣйшаго происхожденія, составляетъ книгу, извѣстную въ Еврейскомъ канонѣ подъ именемъ Сеферъ Тегиллимъ, книга хваленій или псалтирь. Такъ Давидъ своимъ личнымъ характеромъ, своимъ высокимъ положеніемъ, значеніемъ и назначеніемъ и, наконецъ, своими великими творческими дарованіями, возвелъ Еврейскую поэзію, собствен-

но лирическую, до совершеннѣйшаго развитія и цвѣтущаго состоянія, которое принесло обильнѣйшие и драгоцѣнные плоды.

Творческія дарованія Давида въ изобиліи наслѣдовалъ сынъ его Соломонъ, наслѣдовавшій и престолъ его. Онъ, по словамъ книги Царствъ, изрекъ три тысячи притчей и пѣсней его было 5000, или по подлиннику 1005. Притчи, хотя далеко не всѣ, этого мудраго, удивлявшаго своихъ современниковъ, царя дошли до насъ въ книгѣ Притчей Соломоновыхъ. Но изъ его пѣсней, кромѣ Пѣсни пѣсней, Екклезіаста, двухъ псалмовъ и молитвы послѣ освященія храма—не сохранилось никакихъ (почему такъ, увидимъ). Въ плодовитости творческаго дара, какъ видно, Соломонъ превзошелъ своего отца, и эта плодовитость свидѣтельствуетъ о великомъ богатствѣ этого періода поэтическими произведеніями; но, по своему содержанію и характеру, Соломоновская поэзія не стоитъ выше вдохновенной поэзіи Давида, хотя во внѣшней формѣ и изяществѣ выраженія и превосходитъ опять ее. Какъ величіе и блескъ, богатство и миръ внѣшній царствованія Соломонова, были плодами Давидовыхъ войнъ и побѣдъ: такъ и поэзія Соломонова времени представляетъ только болѣе богатое развитіе насажденнаго и возращеннаго Давидомъ. Оттого вся она носитъ характеръ спокойной невозмутимой объективности, тогда какъ поэзія Давидова является выраженіемъ глубокаго субъективнаго ощущенія; та—плодъ спокойнаго созерцанія и наслажденія; эта—плодъ глубокаго сильнаго чувства, окриленнаго быстрымъ полетомъ фантазіи. Къ этому присоединяется въ Соломоновой поэзіи болѣе широкій кругъ міросозерцанія, равно какъ бо́льшая оконченность и круглота внѣшней формы, что составляетъ одно изъ отличительныхъ качествъ поэзіи Соломонова времени. Поэзія гномовъ, которая въ краткихъ, но полныхъ внутренняго содержанія притчахъ, пословицахъ, загадкахъ, поучаетъ премудрости, возведена Соломономъ до такой высокой степени совершенства, до какой не достигала она никогда у Евреевъ, послѣ которой Евреямъ не оставалось желать ничего большаго и лучшаго. Объ этой круглотѣ и оконченности внѣшней поэтической формы этого періода свидѣтельствуетъ также форма книги Іова (если относить ее къ этому времени,—о чемъ впрочемъ мнѣнія различны). Такъ, Давидо-Соломоновскій періодъ, есть періодъ богатѣйшаго развитія священной Еврейской поэзіи,—лирической и дидактической.

4) Но недолго продолжался этотъ цвѣтущій періодъ. Можно думать, что еще при великомъ Соломонѣ священная поэзія начала приходить въ упадокъ, не въ смыслѣ внѣшняго достоинства поэтическихъ произведеній, но въ смыслѣ низшаго направленія характера и духа самой поэзіи. Странное явленіе, —что изъ 5000 или 1005 пѣсней Соломоновыхъ сохранилось лишь не болѣе шести. Это показываетъ, что Соломонова поэзія измѣнила прежнему духу и характеру чисто священной поэзіи, уклонилась на другой путь,—такъ что ея нельзя было внести въ канонъ священныхъ Богодухновенныхъ книгъ, что его пѣсни не соотвѣтствовали ни требованіямъ богослужебнаго употребленія пѣсней, ни строго-теократическимъ требованіямъ,—что Соломонъ вносилъ и мірской элементъ въ свою поэзію. И въ самомъ дѣлѣ, извѣстно, что Соломонъ не всю жизнь свою ходилъ въ путяхъ отца своего Давида, по заповѣдямъ и повелѣніямъ Божественнымъ, но совратился въ слѣдъ боговъ чужихъ: блескъ и величіе его царскаго двора, роскошь и страсть къ женщинамъ постепенно удалили его сердце отъ оправданій Божіихъ, такъ что онъ создалъ капища, въ которыхъ конечно отправлялось служеніе чуждымъ богамъ. Мудрено ли, что при своихъ поэтическихъ возбужденіяхъ онъ лишался содѣйствія духа Іеговы, даже не могъ выносить, или по временамъ и принимать этого содѣйствія,— и потому не могъ создать Богодухновенныхъ пѣсней для богослужебнаго употребленія, и его поэтическіе восторги ограничивались тѣмъ, что производили мірскія поэтическія произведенія, не согласныя съ духомъ истинной теократіи, а потому и не могли быть внесены въ канонъ священныхъ книгъ? Иначе — не понятно, какъ произведенія такого царя, мудрости котораго дивились всѣ слышавшіе объ немъ народы, не только что Іудеи, имя котораго сдѣлалось синонимою мудрости, какъ пѣсни этого царя могли утратиться. Значитъ, онѣ были не нужны,—какъ бы лишнія; значитъ онѣ не имѣли достоинства религіозно-нравственной чистоты. Вмѣстѣ съ этимъ царемъ и народъ впалъ въ холодность и равнодушіе къ своей религіи, къ своему великолѣпному, только что возстановленному культу, съ великолѣпнымъ храмомъ, съ величественнымъ служеніемъ и торжественными жертвоприношеніями, и получилъ склонность къ чуждымъ Богамъ. Порожденное Самуиломъ и могуче поддержанное и споспѣшествуемое Давидомъ оживленіе теократическаго духа мало по малу опять начало ослабѣвать, холодѣть и замирать, и заступав-

шій его мѣсто духъ отчужденія отъ жизни въ Богѣ и уклоненія въ слѣдъ Боговъ чуждыхъ ясно выразился по смерти Соломона въ отпаденіи 10 колѣнъ отъ его преемника, а вмѣстѣ съ тѣмъ и отъ истиннаго Бога Іеговы и законнаго святилища. Съ тѣмъ вмѣстѣ и духъ Еврейской священной поэзіи, возбужденный Самуиломъ, широко развитый Давидомъ и Соломономъ, началъ измѣняться; огонь священной поэзіи началъ угасать. Ни во Израилѣ, который до самой погибели своей ходилъ по слѣдамъ Іеровоама, ни во Іудѣ, который, не смотря на усилія нѣкоторыхъ благочестивыхъ царей, хромалъ на обѣ ноги, колебался между служеніемъ Іеговѣ и служеніемъ чуждымъ богамъ, переходилъ отъ одного къ другимъ и обратно,—не было благопріятныхъ условій не только для дальнѣйшаго развитія, но и для поддержанія прежняго духа и силы священной поэзіи. Для этого оставались конечно пророки, умножившіеся въ это время. Но, тогда нужны были и являлись пророки болѣе дѣла, чѣмъ слова, въ родѣ Иліи, Елисея, Іиуя, Самея и др., пророки, изъ которыхъ не многіе оставили намъ свои писанія; вся сила теократическаго духа сосредоточивалась въ угрожающихъ и карающихъ рѣчахъ и дѣйствіяхъ ихъ. Если въ оставшихся отъ этого времени рѣчахъ пророческихъ встрѣчается высокая и величественная образность, поэтическія изображенія извѣстныхъ предметовъ или состояній: то это уже не чистая поэзія, въ томъ видѣ, какъ она выразилась во времена Давида и Соломона; но поэзія какъ средство, какъ орудіе для достиженія цѣли, чтобы угрозы или кара подѣйствовали на народъ; поэзія здѣсь является въ той же формѣ, какъ прежде въ рѣчахъ Моисея или Навина; это поэтическія ораторскія рѣчи. При утѣшительныхъ рѣчахъ, при свѣтлыхъ пророчествахъ о будущемъ истинномъ теократическомъ царѣ и царствѣ, въ нихъ слышится часто еще тонъ лирической поэзіи,—сильной, глубокой и величественной; но это опять въ немногихъ рѣчахъ (у Іоиля и первыхъ рѣчахъ Исаіи). Изъ произведеній чистой лирической поэзіи этого времени, отъ раздѣленія Еврейскаго царства на два до плѣна 10 колѣнъ Ассиріанами (въ продолженіе двухъ слишкомъ столѣтій) можно указать лишь на молитву Іоны, молитву царя Езекіи (Иса. 38, 10 и дал.) и еще на нѣсколько пѣсней Исаіи, относящихся къ тому времени (гл. 12, 26 и др.). Великое нашествіе Ассиріанъ, окончившееся паденіемъ Израильскаго царства, образумило—было царство Іудейское, обратило—было его болѣе къ Богу своему. Езекія

много сдѣлалъ для культа и богослуженія, потомъ Іосія былъ великій ревнитель религіи; но—тайная сила неотразимо влекла къ великому бѣдствію народъ Еврейскій: послѣ Езекіи явился на престолѣ Манасія, жесточайшій гонитель пророковъ—представителей религіи, поклонникъ чуждыхъ Боговъ; за Іосіею слѣдовали такіе же цари; послѣ болѣе или менѣе продолжительныхъ вспышекъ истинно-религіознаго чувства народъ глубоко падалъ, и бѣда была для него неизбѣжна. Въ это время, чѣмъ ближе царство Іудейское было къ погибели, чѣмъ болѣе испорченная масса народа заслуживала или подвергалась Божественному суду отверженія отъ лица Іеговы—Бога своего, тѣмъ сильнѣе и могучѣе раздавался голосъ пророковъ, возвѣщающій погибель безбожнымъ, спасеніе и миръ благочестивымъ. Вмѣстѣ съ сильными карающими рѣчами ихъ болѣе появлялось рѣчей утѣшительныхъ,--рѣчей о будущемъ *возстановленіи Израиля Мессіею Христомъ*, о будущемъ славномъ царствѣ Его. При настоящемъ безотрадномъ состояніи взоръ пророковъ съ отрадою останавливался на созерцаніи этого свѣтлаго будущаго и—рѣчь ихъ принимала чаще тонъ глубокой, свѣтлой лирики. Это особенно нужно сказать о рѣчахъ, помѣщенныхъ во второй части книги пророка Исаіи, происхожденіе которыхъ мы относимъ къ времени помянутаго великаго похода Ассиріанъ на Іудею. Высокая, свѣтлая образность, глубокое отрадное чувство при созерцаніи славнаго царства Мессіи, сообщаютъ его рѣчамъ въ такой степени лирическій характеръ, что они кажутся высокими гимнами въ прославленіе Мессіи и Его царства. Это пробудило и воодушевило священныхъ пѣвцовъ къ составленію новыхъ пѣсней лирическихъ, такъ что еще за нѣсколько времени до самаго плѣна замѣтенъ сталъ новый порывъ въ лирической поэзіи Евреевъ. Къ этимъ временамъ Езекіи и Іосіи относится нѣсколько псалмовъ, помѣщенныхъ въ псалтири, въ это время, полагаютъ, жилъ Асафъ--младшій, составитель нѣсколькихъ псалмовъ.

Самый плѣнъ Вавилонскій, какъ величайшее народное бѣдствіе, поддержалъ и еще болѣе усилилъ это настроеніе народнаго духа и въ это время составлено довольно много пѣсней, вошедшихъ въ книгу псалмовъ. Впрочемъ поэзія всего этого времени не достигала и не могла достигнуть той степени высоты, силы и свободы, на которой находилась она въ цвѣтущее время Давида и Соломона. Если нѣкоторые псалмопѣвцы этого времени въ лирическихъ пѣсняхъ своихъ выра-

жаютъ, соотвѣтственно высокимъ изображеніямъ Исаіи,— успокоительную и сладостную вѣру во всемогущество и вѣрность Своему завѣту Іеговы: то съ другой стороны большая часть пѣсней, особенно составленныхъ во время самаго плѣна Вавилонскаго, при видѣ опустошенной и попранной язычниками святой земли, выражаютъ глубокую скорбь о томъ, что Іегова—Господь, повидимому оставилъ совершенно народъ возлюбленный свой,—отражаютъ въ себѣ какъ будто какую-то безнадежность, которая томитъ сердце пѣвца и обезсиливаетъ смѣлый полетъ воображенія. Унылый, чувствомъ собственной виновности и грѣховности проникнутый, плачъ о великомъ несчастіи, постигшемъ народъ и землю, смиренное признаніе бѣдствія, какъ праведнаго, заслуженнаго наказанія, и грустное воспоминаніе о прежней любви Іеговы къ своему народу и милосердія къ нему, составляютъ основаніе для не смѣлой молитвы къ Божественной благости и милосердію объ избавленіи изъ бѣды народа своего и возстановленіи падшаго, потерявшаго свое величіе и блескъ Сіона. Глубоко и—поразительно сильно выражается эта тяжелая скорбь Израиля объ отверженіи и изгнаніи своемъ изъ святой земли и разсѣяніи между язычниками и паденіи святаго града, въ плачѣ Іереміи Пророка. По возвращеніи изъ плѣна народа, новыхъ пѣсней, кажется, мало составлялось; возстановленіе народа и его возвращеніе къ Богу отцевъ своихъ и святилищу, какое замѣтно по возвращеніи Евреевъ въ свою землю и возстановленіи храма выразилось рѣзкою оппозиціею грубому идолопоклонству, и въ прилѣпленіи къ писаніямъ своимъ древнимъ; новыхъ произведеній поэзіи не много замѣтно. Какъ Малахіею, пророчествовавшимъ при Неемін, окончилось пророчество въ народѣ Еврейскомъ, такъ послѣдними пѣснями Неемін и Ездры, пѣтыми по возстановленіи втораго храма, окончилась вдохновенная поэзія Евреевъ. Новаго возбужденія поэтическаго духа, новыхъ произведеній поэзіи священной Богодухновенной съ тѣхъ поръ не было въ народѣ Еврейскомъ. Явились послѣ книги премудрости Іисуса сына Сирахова и премудрости Соломона; но въ нихъ уже не та поэзія, не тотъ могучій духъ и характеръ какъ въ прежнихъ произведеніяхъ священной Еврейской поэзіи, и—онѣ уже не приняты въ канонъ Богодухновенныхъ Еврейскихъ книгъ, а признаны только полезными и назидательными.

II.

Особенное значеніе и назначеніе древняго Еврейскаго народа въ ряду другихъ историческихъ народовъ древняго міра заключается въ сохраненіи истинности и чистоты религіи. Это сохраненіе истинности и чистоты религіи есть основаніе существованія Еврейскаго царства, душа народной жизни. Другіе народы, вращаясь своимъ религіознымъ сознаніемъ внѣ истины, имѣли другія задачи въ исторіи, каждый свою; задача единственная народа Еврейскаго состояла въ сохраненіи истины религіи. Какъ трудна была эта задача, видно изъ частаго уклоненія народа съ пути истины; религія духа, какъ ни приноровлена она была къ состоянію Еврейскаго народа,—она часто была не понимаема, и народъ часто уклонялся къ религіямъ плоти, болѣе легкимъ и пріятнымъ, но ложнымъ. Отсюда съ замѣчательными духовными особенностями является этотъ народъ между другими народами. Въ своемъ естественномъ развитіи, когда онъ предоставлялъ себя себѣ самому, уклоняясь отъ путей Божіихъ, онъ является съ большими слабостями и заблужденіями; но подъ Божественнымъ водительствомъ, подъ вдохновеніемъ Духа, когда онъ слѣдуетъ велѣніямъ Іеговы, когда проникается истинно духомъ своей религіи и освѣщается ею, онъ является съ высокими добродѣтелями и показываетъ міру удивительныя религіозно-нравственныя явленія. Такъ, эта чувственность и плотская изнѣженность, свойственная Евреямъ вмѣстѣ со всѣми восточными народами, переходитъ въ удивительную мягкость и теплоту, религіозно-нравственнаго чувства; эта жестоковыйность и упорство переходитъ въ непреклонную, непобѣдимую ревность по закону Іеговы; это малодушіе и трусость, какую часто замѣчаемъ въ немъ, переходитъ въ глубокое, чуждое остальной древности, чувство смиренія, покорности и покаянія, исполненыхъ теплаго стремленія къ молитвѣ предъ Іеговою. Въ этомъ состояніи онъ является великимъ народомъ древности, когда всѣ духовныя силы его проникаются сознаніемъ всего величія и истинности его религіи, когда они сосредоточиваются въ ней и освѣщаются ею На этой то почвѣ Еврейскаго народнаго характера выросла еврейская поэзія; подъ такимъ то вліяніемъ религіи она широко развилась и расцвѣла. По такому близкому, тѣсному отношенію религіи къ поэзіи у Евреевъ, понятно, что эта послѣдняя должна необходимо имѣть и имѣетъ религіозный характеръ. Богъ Іегова и Его законъ

въ разнообразнѣйшихъ отношеніяхъ Еврейскаго народа къ нимъ—вотъ что составляетъ всю сущность и все содержаніе священной Еврейской поэзіи. См. приб. къ Тв. Св. Отц. час. 5, стр. 337 и д.

III.

1) Такъ какъ Еврейская поэзія, по своему внутреннему характеру и содержанію—поэзія священная, прекрасный плодъ, выросшій на почвѣ, откровенной религіи: то само собою понятно, что различіе родовъ этой поэзіи не укладывается и не можетъ уложиться въ рамку категорій, придуманныхъ Греками для означенія родовъ своей поэзіи, категорій—*эпической, лирической и драматической* поэзіи. Сообразнаго самому дѣлу раздѣленія Еврейской поэзіи па роды можно достигнуть лишь изъ сравненія ея особеннаго, основнаго характера съ тѣми различными формами, въ которыхъ ясно выразился этотъ характеръ. Когда религія Евреевъ въ своемъ полномъ содержаніи опредѣлена была прямо непосредственно Божественнымъ откровеніемъ и притомъ такъ, что ни одинъ человѣкъ не могъ чего-либо своего прибавлять къ нему, или отнимать что-либо: то этимъ самымъ положены были поэтическому воодушевленію границы, которыхъ оно при избраніи предмета, потомъ въ самомъ созерцаніи и поэтическомъ изображеніи избраннаго предмета не могло переступать. Священный поэтъ долженъ былъ искать и находить матерію для своихъ произведеній лишь въ кругу или области Божественнаго откровенія, истиннаго, въ его истинномъ отношеніи къ человѣческому духу и жизни или частнаго лица или всего общества народа, иначе его поэзія не была бы религіозною, священною, и не могла бы занять мѣста въ кодексѣ священныхъ книгъ. Непосредственное содѣйствіе Духа Іеговы священнымъ поэтамъ облегчало имъ возможность держаться именно въ этой истинной области, или лучше не позволяло имъ уклоняться въ область лжи, неистинности отношеній Бога—Духа къ духу человѣческому. Но когда священный поэтъ погружался сердцемъ и мыслію въ область откровенія, созерцалъ истинное отношеніе Бога къ человѣку, выражающееся въ словахъ и дѣлахъ: тогда онъ могъ только—съ одной стороны выражать впечатлѣніе, которое производитъ это созерцаніе на его сердце, въ лирической формѣ религіозныхъ чувствованій и сердечныхъ размышленій, съ другой, представлять священные предметы этихъ созерцаній въ наученіе, для развитія религіознаго вѣ-

дѣнія и споспѣшествованія требуемой закономъ чистотѣ нравственности, въ приложеніи къ многоразличнымъ отношеніямъ и положеніямъ религіозно-нравственной жизни. Отсюда возникаютъ два рода священной Еврейской поэзіи, поэзія *лирическая* и *дидактическая*, и—только; характеръ священной поэзіи и ея отношеніе къ религіи такія, какъ въ народѣ Еврейскомъ, не допускали въ поэзію ихъ двухъ другихъ родовъ, какіе замѣчаемъ у другихъ народовъ и особенно у Грековъ, и которые Греки назвали эпосомъ и драмою; эпическая и драматическая поэзія были чужды Израильтянамъ, какъ не соединимыя съ жизнію по закону, съ Еврейскимъ особеннымъ религіознымъ міросозерцаніемъ, вообще со всею экономіею Ветхаго Завѣта и съ непосредственнымъ содѣйствіемъ священ. поэтамъ Духа Іеговы.

2) Для образованія и развитія *эпоса* въ священной поэзіи Евреевъ не доставало не только представленія о смѣшеніи Божественнаго и человѣческаго при богато-развитой и многообразной миѳологіи, что совершенно необходимо для эпоса и эпическаго поэта, но еще болѣе не избѣжнаго, именно - свободнаго отношенія фантазіи поэта къ Божеству и религіи, причемъ было бы широкое мѣсто для эпическихъ вымысловъ, безъ чего никакъ не можетъ обойтись эпическое созерцаніе и миѳологическое представленіе дѣлъ Божественныхъ въ исторіи, что̀ составляетъ основаніе эпической поэзіи. Исторія Израиля древняя была обильна великими дѣлами Божіими; но совершенно бѣдна великими самостоятельными дѣлами историческихъ великихъ личностей, называемыхъ обыкновенно героями: ибо все великое и славное, что̀ совершено было въ теократическомъ Еврейскомъ царствѣ, а равно и въ патріархальный періодъ, въ которомъ была та же теократія, только подъ другою формою,—все, говоримъ, великое и славное было совершено крѣпкою рукою и простертою дланью Іеговы, причемъ великіе мужи, которыхъ онъ употреблялъ для осуществленія своихъ высокихъ намѣреній, были не болѣе, какъ служебные органы, какъ внѣшнія орудія для совершенія великихъ дѣлъ. Смѣшенія Божественнаго и человѣческаго, героическихъ личностей (въ смыслѣ языческ. героевъ), значитъ, здѣсь быть не могло, а это препятствовало образованію самаго представленія объ эпосѣ. Здѣсь человѣкъ не восходилъ до Божественнаго, и Божественное не нисходило до человѣческаго; то и другое отдѣлялось ясно,—одно какъ всемогущее, всесильно—неограниченно дѣйствующее, другое, какъ

слабое, немощное, неспособное само по себѣ ни къ чему великому и служащее только орудіемъ совершенія великаго и славнаго. Правда и въ эпосахъ великіе герои стоятъ обыкновенно подъ вліяніемъ боговъ и богинь,—олицетворенныхъ силъ природы, которыя приходятъ въ столкновеніе между собою, воплощаясь въ личностяхъ героевъ. Но у Евреевъ не было такого разнообразія боговъ съ неодинаковыми стремленіями; у нихъ одинъ Іегова неизмѣняющійся; потому и отношеніе его къ людямъ другое, неизмѣнно одно, праведное; потому здѣсь и не можетъ быть героевъ—въ смыслѣ греческомъ,—нѣтъ самостоятельности въ орудіяхъ исполненія воли Іеговы, какъ была она въ герояхъ языческихъ, безъ чего немогло быть и эпоса. Къ этому присоединяется еще то, что всѣ великія дѣла Божіи въ Израилѣ служили одной великой цѣли, которая въ словѣ откровенія такъ ясно и внятно была выражена, что творческая фантазія поэта никакъ не могла уклониться отъ прямаго смысла ея и дать мѣсто свободѣ въ опредѣленіи этого смысла и воззрѣнія и такимъ образомъ преобразовать представленіе объ извѣстномъ прошедшемъ ради искусственно—поэтической цѣли. Слово и дѣло Іеговы въ исторіи Израиля идутъ рука объ руку и уже самымъ закономъ выражающейся въ нихъ исторической истины устраняютъ эпическое представленіе ихъ, основанное на законѣ изящнаго,—при чемъ идеальной отвлеченной истинѣ необходимо бываетъ жертвовать истинностью исторической. Такъ напримѣръ не можетъ быть вопроса о томъ, какою силою и по чьей мудрости Израиль такъ чудесно освобожденъ изъ Египта и введенъ въ обѣтованную землю, или для какой цѣли все это случилось; творческой фантазіи здѣсь нѣтъ свободы въ созерцаніи этого событія въ эпической формѣ; ибо Богъ—Іегова ясно опредѣлилъ и выразилъ это народу чрезъ раба своего Моисея: все это сдѣлалъ лишь одинъ Іегова своею сильною мышцею и рукою высокою; и это записано въ книгѣ съ неложныхъ словъ Іеговы посланникомъ Божіимъ;—поэтъ значитъ не могъ уже представить этого событія въ эпической формѣ. Притомъ же Еврею было предписано прямо и неуклонно одно извѣстное положеніе въ отношеніи къ откровенію или слову Божію: онъ долженъ былъ упражняться въ законѣ Іеговы день и ночь; но не такъ, чтобы не обузданно умствовать и фантазировать о существѣ Божіемъ и отношеніи его къ міру вообще и въ частности къ Израилю, но такъ, чтобы стараться дѣлать по закону Господню, исполнять его

заповѣди. Вотъ какъ Самъ Богъ опредѣляетъ отношеніе къ писанному слову Своему одного изъ великихъ людей Израиля, — что можетъ быть отнесено и ко всему Израилю: крѣпися и мужайся зѣло хранити и творити, якоже тебѣ заповѣда Моисей рабъ мой, и не уклонися отъ нихъ ни на десно, ни на лѣво, да смыслиши во всѣхъ яже творити; и да не отступитъ книга закона сего отъ устъ твоихъ и да поучаешися въ ней день и нощь; да уразумѣеши творити вся писанная; тогда благоуспѣеши и исправиши пути твоя и тогда уразумѣеши. (Нав. 1, 7—8). Вотъ что значитъ поучаться въ законѣ Господни; вотъ отношеніе Еврея къ закону и откровенію, —какъ прошедшему, такъ и настоящему. При такомъ отношеніи Еврейскаго поэта къ прошедшему своему, не было свободы для его фантазіи — представить событіе въ эпической формѣ. Вотъ почему и видимъ мы, что если нѣкоторые священные поэты, напримѣръ Асафъ — въ Псал. 77 и писатель Псалмовъ 104 и 105, дѣлаютъ предметомъ своихъ пѣснопѣній событія изъ древней исторической жизни Еврейскаго народа: то у нихъ выходитъ не эпическая, а чисто дидактическая поэзія, то есть они изображаютъ событія давно минувшихъ дней съ цѣлію наученія или показанія Божественныхъ путей въ исторіи народа, а не съ цѣлію пластико-эпическаго изображенія полноты идеальной жизни народной, собственно внутренней, въ ущербъ внѣшней, исторической дѣйствительности, то есть не съ эпической цѣлію, которая не примирима съ нравственною важностію дѣлъ откровенія и съ историческою истиною. Нужно было разорвать связь съ не ложнымъ, совершеннымъ словомъ откровенія, чтобы создать не совершенный эпосъ, вмѣстѣ съ миѳологіею; но это было невозможно для священнаго Еврейскаго поэта.

Такимъ образомъ самое отношеніе Еврейскаго поэта къ религіи и прошедшему и самая сущность его религіознаго міросозерцанія стоитъ въ непримиримой противоположности къ эпосу,—не говоря уже о непосредственномъ соотношеніи Богодухновеннаго поэта съ дѣйствіями на него духа Іеговы,— духа истины.

3. Равнымъ образомъ для образованія и развитія драматической поэзіи не доставало у Еврейскихъ поэтовъ необходимыхъ основоположеній. Представлять книги Іова и Пѣснь пѣсней хотя не собственно драматическими священными произведеніями, но только начатками драмы,—это поверхностное, совершенно не историческое представленіе о происхожденіи

и существѣ драмы, какъ будто основаніе ея заключается въ произволѣ человѣка, и характеръ ея состоитъ только въ изображеніи другихъ лицъ съ извѣстными положеніями и дѣйствіями и въ діалогической формѣ рѣчи. Въ такомъ случаѣ драму можно находить вездѣ, у всѣхъ народовъ, во всѣ періоды ихъ развитія, потому что показанныя качества есть у всѣхъ и всегда. Но исторія совершенно противорѣчитъ этому. Извѣстно, что драма была развита у одного только изъ древнихъ народовъ – Грековъ, отъ которыхъ собственно и перешла она къ другихъ народамъ, и происхожденіе ея у нихъ объясняется изъ характера праздниковъ въ честь Бахуса и соединенныхъ съ нимъ поэтическихъ воодушевленій; это пробудило потребность въ собственной такъ называемой драмѣ,— изображеніи силы и истины характеровъ въ коллизіяхъ; нынѣшнее представленіе о драмѣ, ея характерѣ и отношеніи къ духу человѣческому—это представленіе новѣйшихъ временъ о драмѣ, чуждое древнимъ, кромѣ развѣ Грековъ и то не въ разумномъ сознаніи, а въ темномъ предощущеніи. Отсюда эта неразрывная связь древней драмы съ бурными празднествами у Грековъ, а равно и у тѣхъ, къ кому она перешла отъ нихъ напримѣръ у Индійцевъ, гдѣ она особенно развилась послѣ того, какъ греческая цивилизація проникла туда и водворилась, хотя и не надолго. Евреи не имѣли подобныхъ празднествъ, которыя могли бы породить или содѣйствовать развитію драматической поэзіи; ихъ народные праздники, – при Богослуженіи и жертвоприношеніяхъ въ законномъ святилищѣ народномъ были хотя праздники веселія и радости, но эта радость, это веселіе были священными, выражавшимися предъ Іеговою, которыя исключали всякую мимику, всякое драматическое представленіе. Ежели истина и святость ветхозавѣтной религіи дѣлали не возможнымъ образованіе и развитіе эпоса: то еще менѣе при этомъ могла быть мысль о драматической поэзіи. Въ самомъ дѣлѣ,—книга Іова, напримѣръ, представляя рядъ обширныхъ рѣчей объ одномъ и томъ же предметѣ произнесенныхъ самимъ Іовомъ и его друзьями и заключительную рѣчь Іеговы, обращаетъ вниманіе исключительно на предметъ разговора; ни характеровъ, ни дѣйствій, ни положеній, ни коллизій ничего относящагося къ драмѣ нѣтъ; между тѣмъ какъ въ собственной драмѣ это на оборотъ. Тоже должно сказать и о Пѣсни пѣсней, только та еще живѣе. (Это мы увидимъ яснѣе при разсмотрѣніи самыхъ этихъ книгъ). Если, замѣчаетъ одинъ писатель совершенно справед-

ливо, на книгу Іова смотрѣть какъ на видъ Еврейской священной драмы: то Платона и Цицерона непремѣнно нужно почесть драматургами; но такой нелѣпости никто не скажетъ: ибо одна діалогическая форма дѣйствительныхъ или вымышленныхъ личностей не есть драма, а въ книгѣ Іова только и есть. У Евреевъ никогда не было извѣстно драматическое представленіе,—равно какъ и у другихъ симитическихъ народовъ;—наконецъ драма никогда не являлась ранѣе эпоса; а эпоса, какъ замѣчено, у Евреевъ не было и не могло быть,—значитъ и драмы,—даже начатковъ драмы, какъ не было начатковъ и эпоса.

4. За отсутствіемъ эпоса и драмы остаются въ Еврейской поэзіи, какъ мы сказали, лирическая и дидактическая поэзія. Къ первому роду, который можно назвать Еврейскимъ словомъ thehilla, относятся всѣ тѣ пѣсни, въ которыхъ вдохновенные поэты высказывали свои чувствованія и сердечныя размышленія о Богѣ, Бож. міроправленіи, судьбахъ народа и проч., напримѣръ пѣсни Моисея и Деворы, нѣкоторыя изъ рѣчей Іова, большая часть псалмовъ, плачъ Іереміи и нѣкоторыя пѣсни въ пророческихъ книгахъ; ко второму роду, который можно охарактеризовать Еврейскимъ словомъ maschal, относятся тѣ поэтическія произведенія, въ которыхъ священные Еврейскіе поэты заключили ученіе объ истинахъ религіи и правила мудрости человѣческой, облекши ихъ въ поэтическія формы,—чтобы живѣе и тверже напечатлѣть ихъ въ памяти народной. Этотъ родъ поэзіи Еврейской имѣетъ главнымъ образомъ двоякій характеръ: ея произведенія частію принадлежатъ къ области такъ называемаго сравнительнаго искусства, раскрывающаго мысли чрезъ описаніе другихъ подобныхъ или противоположныхъ предметовъ, сравненій, подобій и пр.,—частію суть обширныя поученія, выраженныя въ поэтическихъ округленныхъ изреченіяхъ, или же краткія изреченія, имѣющія видъ пословицъ, загадокъ и апоѳегмъ. Таковы—книга Іова, Еклезіаста, Пѣсни пѣсней и Притчей. Впрочемъ трудно отдѣлять лирико-поэтическія произведенія отъ дидактическихъ, потому что съ одной стороны и дидактика часто прерывается лирикой и лирика часто принимаетъ видъ поэзіи дидактической. Нѣчто среднее между собственно—лирическими и дидактическими произведеніями занимаютъ обличительныя и увѣщательныя рѣчи пророковъ: отъ чисто лирическихъ пѣсней онѣ отличаются тѣмъ, что выражаютъ не одни лишь чувства пророковъ, не одну скорбь

о беззаконіяхъ Израиля, не одно благоговѣніе ихъ предъ величіемъ, святостію и другими совершенствами Іеговы,—не одно погруженіе въ судьбы Божественнаго міроправленія и пр., но вмѣстѣ съ тѣмъ имѣютъ прямую цѣль подѣйствовать на умы и сердца народа,—что сообщаетъ имъ характеръ дидактической поэзіи; отъ чисто дидактическихъ произведеній отличаются они тѣмъ, что въ нихъ преобладаетъ сила чувствованій надъ спокойнымъ размышленіемъ и высокая живость картинъ надъ простотою изложенія.

I. О книгѣ Іова.

I. Книга Іова имѣетъ предметомъ своимъ разрѣшеніе важной проблеммы, которая, какъ увидимъ изъ подробнаго анализа книги, глубоко лежитъ въ жизни человѣка подъ Теократіею, именно—какъ относятся страданія праведника къ Божественной правдѣ? Съ одной стороны, весь законъ есть свидѣтельство и явленіе правды Божественной; почему исполнителю закона и обѣщается благословеніе и въ этой жизни и въ будущей; но съ другой стороны въ жизни бываютъ и такіе случаи, что человѣкъ праведный, исполняющій волю Божію со всѣмъ усердіемъ и вѣрою, вмѣсто благословенія, терпитъ бѣдствія, а человѣкъ беззаконный, вмѣсто наказанія, живетъ благополучно и даже счастливо. Гдѣ тайна такого Божественнаго міроправленія? Евангеліе ясно разрѣшило этотъ вопросъ; но для человѣка ветхо-завѣтнаго, въ теократическомъ царствѣ особенно оставленнаго въ разрѣшеніи этого вопроса лишь себѣ самому, этотъ вопросъ не могъ быть довольно ясенъ; у него выходило одно изъ двухъ: или нѣтъ правды Божіей, или нѣтъ истиннаго благочестія человѣческаго. Не разъ и прозорливое око ветхо-завѣтныхъ мудрецовъ съ недоумѣніемъ останавливалось на разсмотрѣніи таковыхъ явленій и задумчиво вопрошало Бога: что яко путь нечестивыхъ спѣется? Само собою разумѣется, что испытаніе такого отношенія правды Божіей къ правдѣ человѣческой представляетъ важный и богатый предметъ для священной поэзіи Евреевъ: изображеніе состояній и думъ страждущаго невинно праведника, его взглядовъ на себя и на правду Божію въ отношеніи къ себѣ, взглядовъ и сужденій другихъ объ этомъ,—здѣсь мѣсто и для высоко-лирической и для дидактической поэзіи. Въ псалмахъ (36, 48, 72), притчахъ (3, 11—12. 13, 21 сл.) и у нѣкоторыхъ пророковъ этотъ пред-

метъ нѣсколько затронутъ, и въ краткомъ видѣ высказано нѣсколько чувствъ и мыслей. Но все, что̀ составляло задачу въ этомъ отношеніи для человѣка подъ Теократіею, подробно и многосторонне представлено въ книгѣ Іова; что въ другихъ мѣстахъ ветхо-завѣтнаго писанія высказано кратко и разъединенно, здѣсь соединено въ одно обширное цѣлое; проблемма разрѣшается обстоятельно.

II. Вся книга раздѣляется на три главныя части: въ первой, заключающейся въ первыхъ трехъ главахъ, содержится изложеніе самой проблеммы подлежащей рѣшенію; во второй—различныя рѣшенія ея тремя друзьями Іова вмѣстѣ съ самимъ Іовомъ (гл. 4—32); наконецъ въ третьей содержится самое рѣшеніе истинное этой проблеммы: а) въ рѣчахъ Еліуя, б) въ рѣчахъ Самого Бога и наконецъ въ благословеніи Іова, составляющемъ заключеніе книги (гл. 33—42).

1) Книга начинается историческимъ разсказомъ о жизни нѣкоего Іова изъ страны Уцъ,—разсказомъ, въ которомъ представляется Іовъ человѣкомъ истинно благочестивымъ и за это благочестіе благословеннымъ отъ Бога великими земными благами. Не только въ собственныхъ своихъ дѣлахъ этотъ человѣкъ выражаетъ великое благоговѣніе и страхъ Божій; но и о своихъ сыновьяхъ и дочеряхъ онъ отечески заботится, чтобы они не оскорбили или не забыли въ веселіи своихъ домашнихъ праздниковъ о Томъ, Кому они обязаны всѣми своими благами; за то онъ щедро и надѣленъ этими благами. Значитъ, здѣсь правда Божія представляется въ полномъ и совершенномъ согласіи съ прямымъ представленіемъ о ней въ отношеніи къ правдѣ человѣческой. Но вдругъ посѣщаютъ благочестиваго патріарха неожиданныя бѣдствія, и бѣдствія жестокія, которыя свидѣтельствовали о гнѣвѣ Іеговы на него, по простому непосредственному сужденію объ отношеніи правды Божіей къ дѣйствіямъ человѣческимъ, а между тѣмъ Іовъ невиненъ и сознаетъ себя невиннымъ, какъ видно изъ его рѣчей. Что же значатъ эти постигшія его бѣдствія? Какъ согласить ихъ съ правдой Божіей относительно дѣлъ человѣческихъ? Іовъ такъ же невиненъ, какъ и во время своего благополучія—награды за невинность, а между тѣмъ его постигли такія бѣдствія—наказаніе, за что? Но вотъ здѣсь, гдѣ только-что является предметомъ испытанія темная загадочная сторона человѣческой жизни и судьбы, гдѣ тайны Божественнаго міроправленія непостижимыя, имѣютъ подлежать изслѣдованію, поэтъ поднимаетъ завѣсу отдѣляющаго другой

духовный міръ отъ нашего, вводитъ читателя на небо,—чтобы установить истинный взглядъ на предметъ, который составляетъ основаніе всѣхъ послѣдующихъ разговоровъ. Богъ представляется окруженнымъ сынами Своими, небесными вѣстниками, назирающими по Его волѣ вселенную и возвѣщающими Всевѣдущему о событіяхъ во вселенной. Между ними является духъ—искуситель, крѣпко сомнѣвающійся въ человѣческой добродѣтели и утверждающій предъ лицемъ Іеговы, что стоитъ только отнять у любаго праведника, наприм. Іова, котораго по добродѣтели поставилъ Іегова выше всѣхъ людей на землѣ, стоитъ только отнять у Іова внѣшнія блага, которыми надѣлилъ его Іегова и за которыя одни и чтилъ онъ Его, и тогда этотъ праведникъ не задумается отречься отъ Него. „Даромъ ли Іовъ чтитъ Бога, говоритъ искуситель? Не Ты ли оградилъ его, домъ его и все, что у него? дѣла рукъ его Ты благословилъ, и стада его наполняютъ землю. Но простри руку Твою и коснись всего, что у него, тогда онъ предъ лицемъ Твоимъ и отречется отъ Тебя" (1, 3—11). Іегова, чтобы показать этому искусителю истинность добродѣтели и благочестія Іова, позволяетъ ему подвергнуть его испытанію лишеніемъ всѣхъ благъ, дарованныхъ Іеговою, кромѣ жизни и здоровья самаго Іова. И вотъ бѣда за бѣдой постигаютъ счастливца Іова; все его богатство, всѣ его сыновья и дочери, все его счастіе, все погибаетъ; но Іовъ выдерживаетъ испытаніе. „Нагъ я вышелъ изъ чрева матери моей, говоритъ онъ, нагъ и возвращусь туда; Господь далъ, Онъ и взялъ; да будетъ благословенно имя Іеговы во вѣки!" При всемъ этомъ Іовъ не согрѣшилъ, и не произнесъ ничего хульнаго о Богѣ (21—22). Искуситель опять является предъ Іеговою, и на замѣчаніе Его, что напрасно онъ погубилъ внѣшнее счастіе Іова, что Іовъ никогда не измѣнитъ Богу своему, искуситель отвѣчалъ, что испытаніе легко, что человѣкъ можетъ дойти до нѣкотораго самоотверженія, когда не нужно пожертвовать самимъ собой лично, даже здоровьемъ своимъ; но Ты простри руку Свою на него самаго, продолжаетъ искуситель, коснись костей его и тѣла его, и тогда увидишь, что онъ отречется отъ Тебя. И на это соизволяетъ Іегова, и вотъ Іовъ пораженный жесточайшею на востокѣ болѣзнію во всемъ тѣлѣ, проказою, сидитъ одиноко въ этой жестокой болѣзни, очищая черепками струпы проказы. Къ вящшему мученію изъ устъ своей жены слышитъ онъ искусительныя слова: *отрекись отъ Бога и умри*; но и это искушеніе и испытаніе перемогаетъ

онъ и ничего хульнаго не говоритъ о Богѣ. Не отъ Бога ли получили мы добро, почему же не принять намъ и зло, былъ отвѣтъ его на это искушеніе.

Итакъ вотъ причина жестокихъ, не заслуженныхъ бѣдъ, Іова, причина не довѣдомая никому изъ людей, даже самому Іову, и служащая предметомъ разговоровъ, составляющихъ книгу. Когда такъ представляется причина бѣдствій Іова, что духъ—искуситель, съ соизволенія Божія, дѣлаетъ все зло: то такое воззрѣніе вполнѣ сообразно съ Теократіею и устраняетъ всякую языческую мысль о бѣдствіяхъ людей. Зло и страданія—здѣсь не дѣло завистливаго какого-либо бога или богини, не дѣло случая или слѣпой судьбы, не произведеніе злаго начала, какъ въ дуалистическомъ міросозерцаніи, но испытаніе, посланное Праведнымъ Богомъ, для высокой цѣли возвышенія добродѣтели и явленія истинности добродѣтели истиннаго праведника, хотя эта цѣль и не постигнута была тогда Іовомъ и его друзьями.

Хотя Іовъ сначала переноситъ все, но бѣдствія растутъ и—главное испытаніе еще только наступаетъ. Являются къ Іову три друга изъ разныхъ странъ; страшная загадка для нихъ эти бѣдствія и скорби ихъ друга праведника; по господствующему воззрѣнію они должны были думать, что какое нибудь тайное, неизвѣстное имъ и никому преступленіе—причиною несчастій Іова и притомъ преступленіе великое, когда по слухамъ, дошедшимъ до нихъ, велики несчастія Іова. Но когда они пришли къ Іову: то еще болѣе должны были убѣдиться въ этомъ; несчастія Іова превзошли ихъ ожиданія; семь дней и семь ночей проводятъ они съ Іовомъ молча и никто не говорилъ ему ни слова: ибо видѣли, что горесть его весьма велика, наказаніе страшно, и значитъ важно беззаконіе его. Тогда Іовъ не могъ болѣе выносить; онъ читалъ ихъ мысли о себѣ въ душахъ ихъ, и его скорбь и не выносимая тягота душевная наконецъ вылились въ горькой жалобѣ; къ чему не могли склонить его ни бѣдствія его, ни льстивыя слова жены, къ тому вынудило его темное скрытное, неосновательное подозрѣніе друзей: онъ проклинаетъ день своего рожденія, жалѣетъ, что не родился онъ мертвымъ, какъ выкидышъ, жалуется на бѣдственный жребій человѣка на землѣ (3, 2 и дал., 12—26): на что жизнь человѣку, которому закрытъ путь, и которому положилъ Богъ преграду? Ибо ужасное, чего я ужасаюсь, идетъ ко мнѣ, и чего я страшусь, нападаетъ на меня. Нѣтъ мнѣ покоя, нѣтъ тишины, нѣтъ

отрады, постигло мученіе! Эти проклятія своей жизни, хотя болѣе вопль страданій и огорченія на друзей, чѣмъ явный ропотъ противъ Бога, содержатъ однако же не прямое нареканіе на правду Божію, которое вызываетъ друзей его вмѣсто утѣшенія къ противорѣчію; они устрашились этихъ проклятій, и нашли въ нихъ подтвержденіе своего темнаго подозрѣнія.

Теперь проблемма предложена и объяснена: правда Божія, явившаяся сперва въ согласіи съ правдою человѣческою, встаетъ съ ней въ видимое противорѣчіе и—вынуждаетъ изъ груди невиннаго страдальца горькую жалобу на бѣду и нареканіе на Іегову, происходящія отъ неполнаго пониманія судебъ божествен. міроправленія, и вызвавшія противорѣчіе со стороны друзей и такимъ образомъ послужившія поводомъ—объяснить это видимое противорѣчіе правды Божіей съ правдою человѣческою. Начинается вторая часть книги, разговоры между Іовомъ и друзьями его о собственной причинѣ несчастій Іова, или разрѣшеніе трудной проблеммы человѣческою мудростію, причемъ Іовъ споритъ со всѣми друзьями своими. Замѣтимъ, что Іовъ является здѣсь въ спорѣ не съ безбожниками и нечестивцами, но съ людьми благочестивыхъ мыслей и чувствъ, вѣдающими единаго праведнаго Бога и живущими по закону, воодушевленными убѣжденіемъ въ Божественной правдѣ и ратующими за истину, наконецъ людьми, которые питали личную привязанность къ Іову и пришли посѣтить его, изъ участія къ нему. Интересъ и важность спора по такимъ обстоятельствамъ увеличивается. Весь этотъ споръ въ книгѣ изложенъ такъ, что друзья попеременно, одинъ послѣ другаго, излагаютъ свои сужденія о причинѣ несчастій Іова, а Іовъ не только въ свою череду отвѣчаетъ каждому изъ нихъ, но постоянно оканчиваетъ споръ болѣе или менѣе длиннымъ монологомъ. Чтобы прослѣдить ходъ мыслей этихъ споровъ и раскрыть проводимую въ нихъ главную идею, нужно разсмотрѣть съ одной стороны положенія высказываемыя друзьями, съ другой отвѣты Іова на нихъ,—въ постепенномъ порядкѣ ихъ.

2. Горькая жалоба и проклятія Іова, его непрямое нареканіе на правду Іеговы, сказали мы, устрашили друзей его и вызвали съ ихъ стороны противорѣчіе воззрѣнію Іова на его несчастія; они думали, что Іовъ сдѣлалъ какое нибудь тайное преступленіе и за то наказывается; съ этою мыслію они на первый разъ и выступаютъ противъ Іова. Первый начинаетъ рѣчь Елиѳазъ Ѳеманитянинъ. Онъ удивляется, что Іовъ,

который прежде столь многихъ утѣшалъ въ несчастіяхъ, самъ теперь не можетъ найти утѣшенія ни въ мысли о правдѣ Божіей, ни въ сознаніи правоты своихъ прежнихъ дѣлъ, хотя порядки въ мірѣ Божіемъ тѣже самые; съ тайной мыслью, что Іовъ грѣшенъ въ чемъ нибудь особенно важномъ, но тайномъ, неизвѣстномъ другимъ, онъ выставляетъ на видъ, что нѣтъ ни одного праведника наказаннаго, ни одного невиннаго несчастливца, что напротивъ нечестивые хотя повидимому и блаженствуютъ, но не надолго, ихъ постигаетъ Божіе наказаніе, но что съ другой стороны нѣтъ такого человѣка, который былъ бы правъ предъ Богомъ; въ подтвержденіе онъ пересказываетъ свое ночное видѣніе, въ которомъ онъ видѣлъ духа предъ собою и слышалъ голосъ: можетъ ли смертный быть праведнымъ предъ Богомъ и человѣкъ чистъ предъ Творцемъ своимъ (4, 3 сл. 12—21)? Итакъ нужно предаться въ волю Божію, въ руку Всемогущаго и не отвергать наказаній Вседержителя, а переносить ихъ, какъ бы они ни были сильны; тогда снова можно получить всѣ блага земныя и до конца наслаждаться ими (5, 8 до конц.). Эта рѣчь дышетъ дружескимъ участіемъ; но Іовъ слышитъ въ этихъ словахъ жестокость бездушнаго, лишеннаго любви участія и ложнаго упрека ему, къ которому привелъ друзей неправильный взглядъ на дѣло его: они не пораженные несчастіемъ легко могли подозрѣвать въ винѣ лишившагося счастія; но они не имѣли на это никакого права, кромѣ общаго представленія о правдѣ Божіей, и не взвѣсили всей его горести, чтобы ограничиться подобными утѣшеніями: „О если бы, восклицаетъ онъ, была взвѣшена горесть моя и бѣдствіе мое положено было на вѣсы! Оно вѣрно перетянуло бы песокъ морскій“! - Онъ только одинъ сознаетъ, что его жалобы не совсѣмъ не основательны, и что онъ хотя и желаетъ себѣ смерти, но при этомъ все-таки находитъ для себя неисчерпаемый источникъ утѣшенія въ своей невинности, тогда какъ надежда на утѣшенія друзей обманула его. „Вы для меня ничто“, говоритъ онъ съ огорченіемъ. Увидѣли страшное и испугались и пр. 6, 21. И вотъ снова начинаетъ онъ изливать свою жалобу предъ Іеговою,—и еще сильнѣе проситъ себѣ смерти,—входитъ какъ бы въ состязаніе съ Богомъ *гл. 7*.

Друзья удивляются, что Іовъ продолжаетъ говорить въ такомъ тонѣ. „Долго ли ты такъ будешь говорить, возражаетъ другой изъ друзей, Валдадъ Савхеянинъ? Не ужели Богъ превращаетъ судъ и Вседержитель превращаетъ правду?—И

потомъ начинаетъ доказывать, что можетъ быть дѣти его согрѣшили, и за то терпитъ онъ наказаніе, что ему нужно обратиться къ Богу, и Господь наградитъ его снова, что забывать Бога при этомъ и не покоряться ему не слѣдуетъ: ибо всѣ непокорные всегда рано или поздно наказываются (8). Но очевидно, этимъ разсужденіемъ ничего не дѣлается для разрѣшенія великой загадки бѣдствій невиннаго, и Іовъ, сознающій свою невинность и великость при этомъ несчастій, не успокоивается на мысли Валдада. „Правда, я знаю, что такъ, говоритъ онъ; но какъ человѣку оправдаться предъ Богомъ, если Онъ и благоволитъ вести съ нимъ дѣло?—Онъ всемогущъ, и кто можетъ состязаться съ Нимъ,– кто можетъ отвѣчать ему и пріискивать предъ Нимъ себѣ слова?.. Но я невиненъ, говоритъ онъ, отклоняя тайное подозрѣніе друзей своихъ; я невиненъ и—это сознаніе невинности снова извлекаетъ изъ груди его горькую жалобу и заставляетъ опять вызывать Бога какъ бы на судъ съ собою, и—то умоляетъ Его, то проситъ смерти. Я невиненъ; не дорожу душею моею... (9, 21—35.—гл. 10).

Эта сильная рѣчь воспламеняетъ третьяго изъ друзей—Сафара; она кажется ему пустословіемъ и богохульствомъ: можетъ ли человѣкъ изслѣдовать судьбы Божественнаго міроправленія и самонадѣянно говорить, что онъ невиненъ? Нѣтъ, говоритъ Софаръ, если бы Богъ самъ—явился въ это время Іову: то онъ узналъ бы, что еще забыто много грѣховъ, и слѣдовательно наказаніе Іову еще мало въ сравненіи съ грѣхами; Онъ Всевидящій, видитъ всякое преступленіе, котораго другіе люди и не знаютъ; видно и у Іова есть такія преступленія и великія, за что онъ и наказывается, и Софаръ совѣтуетъ ему покаяться въ этомъ преступленіи; тогда онъ будетъ помилованъ и облегчится отъ бѣдъ, тогда какъ участь не раскаянныхъ,—ждать смерти постоянно (*гл. 11*). Но это прежде скрытное подозрѣніе, а теперь явно высказанное обличеніе еще болѣе воспламеняетъ самого Іова; онъ теперь видитъ, что друзья его всѣ однихъ мыслей о немъ, всѣ обвиняютъ его въ беззаконіи; онъ опровергаетъ ихъ тѣмъ, что Богъ всевластенъ и поступаетъ не по судамъ человѣческимъ; Онъ такъ высокъ, а человѣкъ такъ ничтоженъ, что не можетъ судить о правахъ, и—въ огорченіи еще сильнѣе высказываетъ онъ свою невинность и призываетъ *на судъ* Іегову, чтобы друзья его послушали, какъ онъ будетъ судиться съ Нимъ,—онъ, знающій не менѣе ихъ, и однако оскорбляющій-

ся ихъ сужденіями о причинахъ его несчастія. „Точно такъ, отвѣчаетъ Іовъ съ грустною ироніею друзьямъ своимъ на рѣчь Софара; точно такъ,—вы только люди, и съ вами умретъ ваша премудрость (гл. 12, 13, 14).

Этою рѣчью оканчивается первый кругъ бесѣды Іова съ друзьями. Что же выходитъ изъ этого спора?—То чувство смертельной тоски, происходящей отъ великости несчастій, при сознаніи невинности, которое сначала—когда Іовъ замѣтилъ подозрѣніе друзей въ его грѣховности—вырвало у него изъ груди жалобу на Бога, это чувство,—когда друзья постепенно начали выражать яснѣе свое подозрѣніе и совѣтовать Іову раскаяться въ подозрѣваемомъ грѣхѣ, привлекшемъ на него наказаніе,—сильнѣе и сильнѣе возбуждается въ страдальцѣ, болѣе и болѣе рѣзко говоритъ Іовъ, оправдываясь въ своей невинности и оскорбляясь подозрѣніемъ друзей. Друзья не поняли причины бѣдствій Іова, а потому въ словахъ ихъ не находитъ онъ никакого утѣшенія; въ оправданіе правды Божіей они обвиняютъ невиннаго въ какихъ-то тяжкихъ беззаконіяхъ, не вѣдомыхъ людямъ, совѣтуя ему раскаяться, и— слова ихъ еще болѣе увеличиваютъ его тяготу душевную, и— онъ вопіетъ о несчастіи человѣка. Разсужденія друзей о правдѣ Божіей и всемогуществѣ Всевышняго—для Іова давно извѣстныя и не сомнѣнныя истины; но только онъ никакъ не можетъ примирить ихъ съ своимъ состояніемъ, и онѣ не отвѣчаютъ ему на вопросъ: почему же человѣкъ при всемъ своемъ благочестіи и чистотѣ терпитъ такія бѣдствія?—А потому, чѣмъ сильнѣе подобныя рѣчи, чѣмъ болѣе нападаютъ друзья на невинность Іова въ пользу истинности правды Божіей,—чѣмъ настойчивѣе совѣтуютъ они ему принести покаяніе въ чемъ-то, въ чемъ онъ считаетъ себя невиннымъ, тѣмъ вспыльчивѣе и рѣзче говоритъ Іовъ противъ друзей, тѣмъ томительнѣе жалобы его на Іегову; онъ, кажется, сомнѣвается въ правдѣ и любви Божіей, хотя и боится Его; такъ и ждетъ, что вотъ вотъ надъ нимъ оправдаются слова духа—искусителя, и онъ предъ лицемъ Іеговы отречется отъ Него. Но— другая сила въ душѣ его удерживаетъ его отъ этого: онъ находитъ утѣшеніе въ томъ, на что такъ нападаютъ друзья его, онъ утѣшается тѣмъ, что не преступалъ заповѣдей Божіихъ, и что Богъ совершенно оставить его не можетъ; потому, на ряду съ горькими жалобами, у него всюду просвѣчиваетъ сознаніе, что не смотря на эти рѣзкія слова, къ которымъ побудила его жестокость несчастія, Богъ—его Богъ, что Онъ

на сторонѣ его, а не друзей, которые ложно защищаютъ правду Божію, что Богъ знаетъ его невинность и проститъ ему горькія жалобы, происходящія отъ лютой скорби и недоумѣнія. Онъ не проразумѣваетъ причины своихъ бѣдствій, но ближе стоитъ къ истинѣ, чѣмъ клевещущіе на него и нѣсколько на Бога друзья. Въ этой еще не сознанной истинности его чувства и разумѣнія отношеній правды Божіей къ дѣйствіямъ человѣческимъ кроется та побѣждающая сила, которую не могутъ сокрушить соединенныя усилія его друзей; вслѣдствіе которой онъ противостоитъ всѣмъ доводамъ друзей,—хотя эта несознанность вызываетъ рѣзкія слова противъ Бога и противъ друзей, подозрѣвавшихъ невинность Іова въ защиту правды Божественной. Хотя въ этомъ отношеніи они воспользовались всѣми оружіями, какія имѣли,—но однако же бесѣда не прекращается, они снова начинаютъ говорить противъ Іова; только избираютъ нѣсколько другое средство для убѣжденія страждущаго,—опираясь впрочемъ на туже главную мысль, только давая ей другой оборотъ; они начинаютъ чувствовать, что можетъ быть ихъ подозрѣніе и не справедливо, а потому и не нападаютъ лично на Іова,—но такъ изображаютъ правду Божію, карающую за грѣхи, что чрезъ приложеніе ихъ разсужденій къ своимъ настоящимъ обстоятельствамъ, Іовъ не могъ не догадаться, что его поражаютъ тѣмъ же оружіемъ, только съ другой стороны, съ большей осторожностью и скрытнѣе,—но при этомъ впадаютъ въ еще большую односторонность сужденія Начинается второй кругъ бесѣдъ Іова съ его друзьями (15—21).

3. Прежде всѣхъ начинаетъ говорить опять Елиѳазъ. Онъ, питая еще скрытно мысль, что грѣшенъ Іовъ и за то наказывается, хочетъ привесть его къ сознанію виновности частію мягкими, частію рѣзкими рѣчами: онъ говоритъ, что рѣчи Іова неприличны для мудраго,- безполезны онѣ и безсильны, что въ немъ нѣтъ страха Божія, что въ нихъ выражается непомѣрная гордость и самохвальство, какъ будто бы онъ—Іовъ обладалъ мудростію перваго, вышедшаго изъ рукъ Божіихъ, человѣка, какъ будто въ немъ—Іовѣ обитаетъ прежде сотворенія міра бывшая у Бога вѣчная премудрость, заставляющая его такъ превозноситься даже предъ Богомъ, который и святымъ своимъ не довѣряетъ, и небеса нечисты предъ лицемъ Его, а человѣкъ,—что такое человѣкъ, чтобы считать себя невиннымъ? а потому слова Іова сами осуждаютъ его:— „Что увлекаетъ твое сердце, и что такъ дерзки глаза твои,—

говоритъ Елиѳазъ, перемѣняя тонъ,—что ты неоднократно устремляешь духъ свой противъ Бога и произносишь изъ устъ своихъ такія дерзкія слова?—Что такое человѣкъ предъ Богомъ" и пр. „Послушай меня, говоритъ онъ, снова перемѣняя тонъ,—послушай меня, и я научу тебя и изложу тебѣ, что видѣлъ я, что сказывали мудрые и не сокрыли, перенявъ отъ отцевъ своихъ",—и начинаетъ развивать ту же мысль, какъ и прежде,—что только беззаконные наказываются, возстающимъ на Бога бываетъ плохо на землѣ,—рано или поздно они жестоко наказываются и чаще всего тѣмъ, что у нихъ ничто не дѣлается благополучно и благоуспѣшно (гл. 15). Можно понять, какъ подѣйствовала на Іова эта настойчивость въ подозрѣніи, котораго онъ не могъ не понять, хотя оно и невысказано ясно. Іовъ уже слышалъ это прежде и отозвался горькою жалобою; теперь еще болѣе замѣтно въ слѣдующихъ его рѣчахъ: „слышалъ я много такого,—начинаетъ онъ отвѣтъ свой Елиѳазу, слышалъ я много такого,—скучные утѣшители вы! Будетъ ли конецъ вѣтреннымъ словамъ, и—что тебя раздражило, что ты такъ отвѣчаешь? И я говорилъ бы, какъ вы, если бы душа ваша была на мѣстѣ души моей, ополчался бы на васъ словами и качалъ бы головою моею; и я умѣлъ бы подкрѣплять васъ устами моими, и шевеля губами врачевать!—и начинаетъ жаловаться, что Богъ предалъ его въ руки такихъ безжалостныхъ друзей, которые вражески поступаютъ съ нимъ, разинули на него пасть свою, бьютъ по щекамъ, и такъ же жестоко поступаютъ съ нимъ, какъ и самъ Богъ, ополчившійся на него. „Земля, восклицаетъ онъ, не закрой моей крови, и да не будетъ мѣста воплю моему". Видя, что всѣ его оставили, что всѣ на него пустились какъ ратоборцы, и не имѣя къ кому бы обратиться, онъ обращается къ Тому, на Кого особенно жаловался въ предшествующихъ рѣчахъ, кого считалъ врагомъ себѣ,—къ Іеговѣ и къ Его правосудію, которое должно же современемъ,—хотя послѣ смерти его,—открыться надъ его невинностію; „и нынѣ, говоритъ онъ,—Свидѣтель мой на небесахъ, и Заступникъ мой на превыспреннихъ; друзья мои—ругатели; къ Богу каплетъ слеза изъ ока моего, чтобы Онъ выставилъ правду человѣка предъ Богомъ, и—сына Адамова предъ друзьями его: ибо немногимъ моимъ лѣтамъ приходитъ конецъ, и я отхожу въ путь не возвратный. Духъ мой ослабѣлъ, дни мои потухаютъ, передо мною гробы. Предстань, дай себѣ поручительство за меня: ибо кто иначе подастъ мнѣ руку? (17, 1—3) ты серд-

ца ихъ лишилъ смысла и потому не далъ имъ восторжествовать (4). Когда дождусь преисподней дома моего, и во мракѣ постелю себѣ постель?—когда гробу скажу,—ты отецъ мой, и—червю: ты мать моя и сестра моя, говоритъ онъ надѣясь, что правда Божія откроется же по смерти его,—и друзья его сознаютъ неправду; но гдѣ же тогда надежды мои, въ раздумьи заключаетъ онъ, - и обѣщаемое мнѣ кто увидитъ? въ заклены преисподней уйдутъ и онѣ,—гдѣ мы купно ляжемъ въ прахѣ". (13—16).

Но друзья изъ этой сильной рѣчи, изъ этого твердаго надѣянія никакъ не хотятъ заключить о невинности Іова; ихъ вниманіе обращается теперь на то, что *ихъ* собственно, *лично* ихъ оскорбляетъ Іовъ,—второй изъ друзей, возбужденный этимъ личнымъ оскорбленіемъ, начинаетъ рѣчь такъ: надолго ли вы положили конецъ рѣчамъ! обдумайте же и будемъ говорить потомъ: зачѣмъ равняться намъ съ безсловесными, и быть униженными въ глазахъ его и нашихъ? (18, 2—3). Потомъ обращаясь къ Іову, произноситъ сильную, полную образовъ рѣчь, въ которой впрочемъ мало новаго, сравнительно съ сказаннымъ прежде друзьями: онъ говоритъ, что надежда, которую возлагаетъ Іовъ на будущее оправданіе своей невинности, неразумна; для Іова не премѣнятся же законы естества, извѣстные всѣмъ, именно, что преступники всегда наказываются Богомъ, что Богъ являетъ надъ ними правду Свою, и они бѣдствуютъ, ничто у нихъ не спѣется (5—21); недосказанная мысль очевидно та, что ежели Іовъ умираетъ въ бѣдствіи: то очевидно онъ грѣшникъ, ибо только грѣшники такъ умираютъ, и—только грѣхъ не остается никогда ненаказаннымъ. Новая сильнѣе выраженная настойчивость, новая пронзающая стрѣла для Іова, вызывающая новую горькую жалобу и упрекъ друзьямъ: долго ли вы будете мучить душу мою и ранить меня рѣчами! Вотъ уже разовъ десять вы срамите меня, не стыдитесь мучить меня. Ежели я дѣйствительно преступникъ,—проступокъ мой при мнѣ и оставайся; ежели вы дѣйствительно хотите взять надо мною перевѣсъ: то укажите во мнѣ грѣхи (19, 1—5). Въ тяготѣ душевной, оставленный всѣми, и Богомъ и ближними, онъ не знаетъ къ кому обратиться и—то вопіетъ на Бога, то на друзей, то опять обращается къ Богу, то къ друзьямъ. Обращаясь къ дружескому участію пришедшихъ утѣшить его, онъ возстаетъ на Бога, жалуется, что Богъ низложилъ его и не возстановляетъ, дѣйствуетъ въ отношеніи къ нему, какъ врагъ, и всѣхъ вооружилъ противъ него:

вотъ я кричу—бѣда, и нѣтъ отвѣта; вопію и суда нѣтъ; Онъ преградилъ мнѣ дорогу, и не могу идти, и на путяхъ моихъ положилъ тьму, гнѣвъ Его пылаетъ на меня, Онъ считаетъ меня между врагами Своими, и всѣхъ возставилъ противъ меня (7. 8. 10); кого я любилъ, и тѣ обратились противъ меня, и я остаюсь только съ кожею въ зубахъ моихъ. Помилуйте меня, помилуйте меня, друзья мои: ибо рука Божія разитъ меня. Къ чему и вы преслѣдуете меня, какъ Богъ? и плотію моею не можете насытиться? О если бы рѣчи мои были записаны, желѣзнымъ рѣзцемъ съ оловомъ, были вырѣзаны на камнѣ во вѣкъ? (19—24). Но вдругъ, еще разъ происходитъ крутой переворотъ въ мысли Іова, можетъ быть отъ крайняго огорченія на несправедливость друзей, и онъ снова обращается къ Тому, Кого только-что назвалъ врагомъ; мысль, что правда Божія не оставитъ же на всегда его — невиннаго, теперь оставленнаго всѣми и Богомъ и людьми, снова возникаетъ въ немъ и надежда на Бога, эта всепобѣждающая сила человѣка загорается въ немъ. „Но нѣтъ, вдругъ восклицаетъ онъ, я знаю, что заступникъ мой живъ и станетъ послѣ надъ землею, и послѣ того, какъ кожа моя такъ изранена, я и безъ плоти моей узрю Бога; я узрю, глаза мои увидятъ, а не другой кто! Тогда скажете, заключаетъ онъ, обратившись къ несправедливымъ друзьямъ: зачѣмъ мы преслѣдовали его? Бойтесь меча: ибо жестокость преступленія есть достойное меча, тогда узнаете, что есть судъ“! (25—29).

Эта трогательная, потрясающая рѣчь не имѣла вліянія на смягченіе рѣзкихъ рѣчей друзей Іова, оскорбленныхъ послѣдними словами страдальца, или же предшествующею рѣчью. Начинаетъ говорить третій изъ друзей Софаръ; но говоритъ такъ, какъ обыкновенно говорятъ тѣ, кои чувствуютъ надъ собою перевѣсъ другаго и однако слишкомъ мало имѣютъ великодушія или слишкомъ много самолюбія, чтобы отдать этому другому справедливость. Въ такомъ случаѣ обыкновенно прибѣгаютъ къ высокомѣрію и желчной, хотя и безсильной насмѣшкѣ. Такимъ высокомѣріемъ отзываются первыя слова Софара: разсудокъ мой заставляетъ меня говорить еще; особенно по причинѣ волненія, во мнѣ происходящаго; я слышу упрекъ, обидный для меня, и духъ мудрости моей отвѣчаетъ за меня (20, 2—3). Развѣ не знаешь ты, что величіе беззаконныхъ кратковременно, и слава лицемѣра мгновенна, хотя бы величіе его возрасло до небесъ и слава его касалась облаковъ (4—6). По такому началу слѣдовало бы ожидать, что

Софаръ скажетъ что-либо новее, но напрасное ожиданіе, онъ повторяетъ съ насмѣшливымъ тономъ общую мысль, уже не разъ высказанную друзьями, что праведный судъ Божій постигаетъ лишь грѣшниковъ беззаконныхъ, что слѣдовательно — недосказанная мысль—Іовъ, если страдаетъ, то подѣломъ. Но Іову уже наскучило слышать подобныя разсужденія; онъ не возбуждается, не оправдываетъ своей невинности прямо, не нападаетъ на друзей и не возстаетъ на Бога; въ его рѣчи слышится болѣе спокойствія, чѣмъ въ предшествующихъ. Выслушайте рѣчь мою, говоритъ онъ, это будетъ вмѣсто утѣшеній великихъ; позвольте мнѣ говорить; когда я поговорю, — послѣ того ругайтесь. Указавъ на свое жалкое положеніе, онъ спокойно, но сильно указываетъ на то, что нечестивые—вопреки тому, что утверждаютъ друзья, часто живутъ счастливо: дѣти ихъ находятся предъ лицемъ ихъ, и внуки ихъ предъ глазами ихъ; домы ихъ въ мирѣ и безъ страха; коровы ихъ зачинаютъ и не выкидываютъ; дѣтей у нихъ, какъ стадо, и ребята ихъ прыгаютъ и пр. и пр., тогда какъ они говорятъ Богу—отойди отъ насъ, и знать путей твоихъ мы не хотимъ. Что за Вседержитель, которому мы служить должны?... и пр. и пр.. Но часто ли на нихъ находитъ бѣда? Скажете: несчастіе его бережетъ Богъ для дѣтей его? Нѣтъ, ему бы онъ долженъ былъ отдать, чтобы онъ самъ чувствовалъ; его глаза должны бы видѣть бѣду свою; онъ самъ долженъ бы испить чашу гнѣва Божія: ибо какое ему дѣло до дома своего послѣ себя? Выходитъ, что грѣшники на ряду съ праведными живутъ счастливо, и праведники вмѣстѣ съ грѣшниками страдаютъ. Но почему? Вотъ, я знаю ваши мысли и хитрости, какими вы хотите сразить меня, продолжаетъ Іовъ—потомъ показавъ изъ свидѣтельствъ путешественниковъ, что таковые беззаконники—счастливцы есть на свѣтѣ, заключаетъ: какъ же вы утѣшаете меня пустымъ? И такъ въ вашихъ словахъ остается только упорство!

Этою рѣшительною, но спокойною уже рѣчью оканчивается второй кругъ бесѣдъ Іова съ друзьями о причинахъ его бѣдствія. Друзья Іова, въ этомъ кругу бесѣдъ, впали въ очевидную односторонность сужденій; главная мысль ихъ сужденій —та, что Богъ являетъ свою правду въ наказаніяхъ, которымъ подвергаются неправедники, что слѣдовательно если Іовъ терпитъ бѣду, то онъ грѣшникъ. Сужденія ихъ очевидно теряютъ силу, ибо правда Божія понимается ими только какъ наказаніе за грѣхи, и совершенно опускается изъ виду дру-

гая сторона откровенія этой правды—въ отношеніи къ благочестивымъ,—въ каковомъ случаѣ является она милостію и любовію. Правда, они говорятъ, что нѣтъ *человѣка праведнаго* предъ Богомъ,—но не разрѣшаютъ той загадки,—почему же не всѣ терпятъ, какъ онъ—Іовъ,—почему благоденствуютъ беззаконники. Эта *односторонность облегчаетъ* Іову *оправданіе* себя; страшныя изображенія порока и его наказанія, въ сознаніи своей невинности Іовъ не прилагаетъ по праву къ себѣ, какъ того хотѣлось бы друзьямъ, и потому ихъ нападки считаетъ пустыми и—изъявляетъ надежду, что Богъ, теперь врагъ его, со временемъ въ *оправданіи* его—невиннаго, осудитъ нападки друзей его,—несправедливыя и пустыя: ибо, вопреки ихъ доказательствамъ беззаконники не всегда страдаютъ, а *добродѣтельные* не всегда благоденствуютъ, какъ показываетъ опытъ. Съ другой стороны, друзья Іова считаютъ настоящія его рѣчи преступленіемъ, которое требуетъ наказанія; но Іовъ говоритъ, что они вызваны только жгучей болью и мученіемъ его положенія и—выражаетъ вѣру въ Бога, доказывая, что друзья его не *правы въ подозрѣніяхъ* своихъ касательно его.

4. Противъ послѣдней рѣчи Іова, въ которой ясно показана односторонность сужденій его друзей, трудно было имъ сказать что-либо. Однако же они дѣлаютъ послѣднюю попытку,—побѣдить гордое, по ихъ мнѣнію, самомнѣніе Іова, и—начинается третій кругъ бесѣдъ (22—32). Елиѳазъ опять первый начинаетъ рѣчь, и рѣчь рѣзкую, въ которой онъ не щадитъ уже нисколько друга своего Іова, высказываетъ прямо и рѣзко все, что есть на душѣ у него касательно бѣдствій Іова, весьма справедливо замѣчаетъ, что добродѣтель человѣка не приноситъ никакой пользы Богу и что слѣдовательно напрасно думать о ней, какъ заслугѣ: „развѣ Богу доставляетъ человѣкъ пользу?—какая нужда Вседержителю, что ты добръ, и какая выгода, что ты пути свои держишь чисто?—Не ужели Онъ, опасаясь тебя, станетъ наказывать тебя и—пойдетъ съ тобою въ судъ? (22, 2—4).—Эти умныя слова составляютъ переходъ къ прямому, рѣзкому и жестокому обличенію: нѣтъ, продолжаетъ Елиѳазъ,—вѣрно пороки твои велики и нѣтъ конца беззаконіямъ твоимъ, и—потомъ начинаетъ перечень такихъ пороковъ въ Іовѣ, которые представляютъ его не справедливѣйшимъ человѣкомъ, угнетателемъ невинности;—обвиняетъ его въ такомъ развращеніи, какое было у людей перваго міра

предъ потопомъ (5—20); въ этой жестокой рѣчи высказалось прямо все, что было на душѣ друзей, и что они прежде старались болѣе или менѣе удерживать въ себѣ и приводить страдальца къ сознанію этого другими путями.—Чтобы смягчить нѣсколько эту жестокую рѣчь,—онъ обращается съ дружескимъ увѣщаніемъ къ Іову, чтобы онъ примирился съ Богомъ,—и яркими чертами изображаетъ благоденствіе Іова послѣ примиренія: примирись съ нимъ и благоденствуй; чрезъ это придетъ къ тебѣ счастіе и пр. (21 - 22 и д.) ибо кто смиряется, того Богъ возноситъ и преклонившаго глаза къ землѣ счастливитъ (29).—Это послѣднее, рѣзко выраженное обличеніе, не произвело раздражающаго впечатлѣнія на Іова, потому что и въ прежнихъ нападкахъ онъ уже видѣлъ туже обличительную мысль, хотя и скрываемую, впрочемъ, плохо,—читалъ ее въ сердцахъ своихъ друзей, свыкся съ нею и ждалъ, что она должна же наконецъ ясно выразиться и -потому, приготовленный къ ней не раздражался.—Безъ болѣзненной раздражительности, съ спокойнымъ величіемъ, кроткими словами, онъ еще разъ выражаетъ сознаніе своей невинности предъ Богомъ, въ увѣренности, что она нашла бы оправданіе предъ престоломъ Божіимъ, если бы можно было ему предстать предъ Іегову: „о если бы я зналъ, гдѣ найти Его (Іегову), и могъ придти предъ престоломъ Его! я изложилъ бы предъ нимъ правое дѣло, и представилъ бы полныя уста доказательствъ; узналъ бы я, что̀ Онъ мнѣ отвѣтитъ, и увидѣлъ бы что Онъ скажетъ мнѣ! Неужели бы Онъ въ полнотѣ величія Своего сталъ судиться со мною? Нѣтъ, только бы Онъ обратилъ вниманіе на меня; тогда праведникъ судился бы съ Нимъ, и—я вышелъ бы отъ Него чистъ! Но пойду впередъ—нѣтъ Его; назадъ,— и не вижу Его!—А если бы испыталъ меня,—я вышелъ бы, какъ золото! Нога моя твердо стояла на стезѣ Его; пути Его я держался и не сходилъ; отъ заповѣдей Его я не отклонялся, глаголы устъ Его я хранилъ болѣе, нежели мои правила. Но Онъ твердъ и - кто отклонитъ Его? Чего душа Его пожелаетъ, то Онъ и сдѣлаетъ, Онъ выполнитъ положенное на мнѣ. Потому-то я трепещу лица Его. Богъ разслабляетъ сердце мое и Вседержитель приводитъ меня въ содраганіе“ (23, 1—16). Неосновательныя нападенія Елиѳаза онъ не удостоиваетъ никакого прямаго отвѣта, а только повторяетъ, какъ всѣмъ извѣстное и каждымъ видимое, что нечестивые весьма часто блаженствуютъ на землѣ, и то и другое и третье—все у нихъ хорошо и благоуспѣшно, все схо-

дитъ съ рукъ, что они ни дѣлаютъ, тогда какъ участь таковыхъ должна бы быть проклятою на землѣ, а они благоденствуютъ. „Не такъ ли, спрашиваетъ въ заключеніе Іовъ, кто обличитъ меня во лжи, и въ ничто обратитъ рѣчь мою? (24, 1—25).

Что можно было отвѣчать на эту рѣчь? факты, которые Іовъ во второй разъ противопоставляетъ утвержденію друзей, не могли подлежать сомнѣнію, какъ извѣстные изъ опыта; рѣзкихъ нападокъ на Іова они должны были уже стыдиться, потому что новаго въ нихъ они уже ничего не могли высказать, должны были еще повториться; и притомъ могли же наконецъ видѣть и истину въ словахъ страдальца. Вотъ почему второй изъ друзей,—въ отвѣтъ на рѣчь Іова говоритъ краткую лишь рѣчь (5 двустишій),—въ которой высказываетъ опять лишь ту общую мысль, что человѣкъ ничто предъ Богомъ, если даже весь міръ - и луна и звѣзды -- все ничто предъ Его величіемъ и силою (25). Въ этой рѣчи открылось все безсиліе доказательствъ друзей Іова, и онъ въ сознаніи превосходства своего съ ироніей отвѣчаетъ Валдаду: Э! какъ ты помогъ безсильному, какъ поддержалъ руку нетвердую! О! какой совѣтъ ты далъ не умному, и какую высказалъ мудрость великую! Кому ты говорилъ такія слова, и—чей духъ исходитъ изъ тебя? (26, 2—4). Чтобы представить, какъ хорошо понимаетъ онъ величіе и славу Божію, предъ котораго ничто весь міръ, что друзья Іова постоянно представляли ему предъ глаза, какъ доказательство противъ гордости и самомнѣнія въ рѣчахъ его—онъ въ великолѣпныхъ образахъ представляетъ величіе Божіе и Его могущество, предъ которымъ человѣкъ ничто, - и за тѣмъ перечисливъ великія явленія природы, которыя легко совершаетъ Богъ, онъ заключаетъ: „и это только край путей Его, и мы слышимъ лишь нѣкоторый шопотъ слова Его, а громъ могущества Его кто можетъ себѣ представить?---(5—14). Этой рѣчью Іовъ показалъ друзьямъ, что онъ не хуже ихъ понимаетъ то, что они такъ упорно представляютъ ему въ доказательство, будто онъ грѣшникъ, и ему необходимо покаяться, а съ этимъ вмѣстѣ дѣлается безсильнымъ и послѣдній аргументъ ихъ противъ невинности Іова. --Они замолчали, и Софаръ, которому по очереди приходилось отвѣчать на слова Іова, ничего не сказалъ и не открылъ рта своего --побѣда явно была на сторонѣ Іова, и онъ воспользовался молчаніемъ друзей, чтобы раскрыть безпрепятственно свои мысли и чувства во всей ихъ полнотѣ,

чему прежде препятствовалъ споръ; съ умѣренностію и высокой мудростію въ двухъ рѣчахъ обозрѣваетъ онъ вкратцѣ всѣ тѣ предметы, о которыхъ шелъ споръ и произноситъ свое рѣшительное сужденіе о своемъ положеніи, о правдѣ Божіей въ отношеніи къ его невиннымъ страданіямъ и о сужденіяхъ друзей своихъ (27—31).

Онъ начинаетъ рѣчь клятвою предъ Богомъ, который лишаетъ его правъ его, и Вседержителемъ, который огорчаетъ душу его,—клятвою, что доколѣ есть въ ноздряхъ его дыханіе и духъ Божій въ тѣлѣ его, онъ не изречетъ неправды, и языкъ его не выскажетъ лжи: „Отнюдь не признàю васъ правыми, пока не умру, и не дамъ отнять у меня моей невинности; крѣпко держу правду и не опущу; сердце мое не опорочитъ ни одного изъ дней моихъ. Эта мысль утѣшаетъ его.—Лицемѣръ, какъ бы онъ счастливъ ни былъ, какъ бы богатъ ни былъ, какую еще можетъ имѣть надежду тогда, когда Богъ отнимаетъ у него жизнь? Можетъ ли онъ съ отрадою помышлять о Богѣ, и съ радостію молиться Ему? Услышитъ ли Богъ его, когда постигнетъ его бѣда?—Можетъ ли онъ утѣшаться Вседержителемъ и призывать Бога во всякое время? (27, 1—10) Значитъ, если Іовъ отдаетъ себя на судъ Богу: то онъ не лицемѣръ.—Но онъ гордъ и заносчивъ, дерзокъ противъ Бога? Опять нѣтъ! Іовъ оправдывается и въ этомъ: если кажется, что онъ отвергаетъ праведный судъ Божественный въ мірѣ; то это не въ томъ смыслѣ, чтобы онъ не признавалъ Божественныхъ міроправительныхъ законовъ,—презиралъ Божественный порядокъ въ мірѣ, по которому злые всегда должны ожидать себѣ наказанія; нѣтъ, онъ вполнѣ признаетъ эту непреложную истину, и раскрываетъ её не хуже друзей (13—23); но въ томъ смыслѣ нужно понимать его рѣчи о правдѣ Божіей, что она непостижима,—наказываетъ, кого вздумаетъ, а—почему? Великая загадка здѣсь, великая премудрость,—но гдѣ эта премудрость, какъ уразумѣть ее человѣку? Многое сокровенное доступно для человѣка, человѣкъ много можетъ дѣлать и дѣлаетъ: онъ проникаетъ внутрь земли, узнаётъ её, извлекая пользу для себя; онъ тьмѣ ставитъ предѣлъ, и мало ли чего онъ дѣлаетъ, чтò не доступно ни орлу, ни коршуну, ни звѣрямъ величавымъ, ни льву (28, 1—11); но премудрость гдѣ найти? и гдѣ мѣсто разума? Не знаетъ человѣкъ цѣны ея и не обрѣтается она на землѣ живыхъ. Бездна говоритъ—не во мнѣ она, и море говоритъ—нѣтъ ея у меня. Нельзя дать за неё сокровища и въ уплату

за нее нельзя отвѣсить серебра; не *оцѣнивается* она офирскимъ золотомъ и пр.—откуда же происходитъ премудрость и—гдѣ мѣсто разума? Сокрыта она отъ очей всего живущаго, *и отъ птицъ небесныхъ* утаена; одинъ Богъ знаетъ *путь* къ ней, и одинъ Онъ вѣдаетъ мѣсто ея; когда Онъ полагалъ вѣтру вѣсъ и водѣ опредѣлялъ мѣру, когда дождю назначалъ черту и *путь громовой стрѣлѣ: тогда* Онъ видѣлъ и исчислилъ её, поставилъ её и изслѣдовалъ; а человѣку сказалъ: вотъ, страхъ Божій есть премудрость и удаленіе отъ зла - разумъ (28, 12—28). Если такъ разсуждаетъ Іовъ о *премудрости* и разумѣ, можно ли упрекать его въ гордости и дерзости,—что будто бы онъ присвояетъ себѣ вѣчную Божію премудрость и кичится предъ Богомъ, *оправдываясь* въ своей невинности? Очевидно нѣтъ; при этомъ представленіи кичиться нельзя, скорѣе друзья его кичатся, нападая на него. „Къ чему же было такъ много пустословить? спрашиваетъ Іовъ друзей своихъ, представляя, что они лучше Іова знаютъ Божію мудрость въ управленіи міромъ, и однако же понимая её совершенно односторонне и не постаравшись вникнуть въ мысль страдальца, Это - послѣдняя рѣчь Іова, обращенная къ друзьямъ въ отраженіе ихъ нападеній.—Друзья молчатъ, Іовъ чувствуетъ себя побѣдителемъ, и снова начинаетъ рѣчь; но эта рѣчь уже мало относится къ друзьямъ и составляетъ задушевный разговоръ Іова съ самимъ собою, сердечное размышленіе о положеніи своемъ и причинѣ его, въ которомъ онъ опять ясно, *открыто* и съ силою высказываетъ свою прежнюю мысль объ этомъ. Жалобно сначала воспоминаетъ онъ о своей прежней жизни,—о тѣхъ дняхъ, когда Богъ хранилъ его, когда свѣтильникъ *Іеговы* свѣтло *горѣлъ* надъ головою его, и при свѣтѣ его онъ ходилъ среди тьмы и не спотыкался (29, 1—3); слѣдуетъ превосходное, подробное описаніе его счастливыхъ дней, когда *все* у него было такъ *хорошо*, и *когда* онъ имѣлъ возможность много дѣлать добра, когда всё его веселило, когда онъ жилъ, какъ царь среди войска, какъ утѣшитель плачущихъ (4 – 25).—За тѣмъ грустный взоръ его устремляется къ настоящему, которое совершенно противоположно его прежнимъ счастливымъ днямъ, настоящему, когда всѣ исчадія ада напали на него (30, 1—15). Этотъ взглядъ на бѣдственное настоящее въ сравненіи съ счастливымъ прошедшимъ снова взволновали его чувство и снова съ горькою жалобою обращается онъ къ Богу,—что Онъ такъ поступаетъ *съ* нимъ: Ты какъ вѣтеръ развѣялъ мое величіе (15 31). Развѣ Онъ

не видитъ путей моихъ и не исчисляетъ всѣхъ шаговъ моихъ? продолжаетъ Іовъ въ скорбномъ сознаніи своихъ бѣдствій не заслуженныхъ, и начинаетъ оправдывать свою невинность подробнымъ перечисленіемъ своихъ высокихъ и чистыхъ правилъ, которыми руководствовался онъ въ продолженіи своей жизни, анализируетъ свои внутреннія чувства и находитъ себя неповиннымъ предъ Іеговою, не заслуживающимъ такихъ страшныхъ бѣдствій, какія терпитъ онъ (31, 1—34). О, если бы кто выслушалъ меня, заключаетъ страдалецъ обозрѣвъ свою прошлую жизнь и находя себя правымъ. Вотъ мое положеніе! Да отвѣтствуетъ Вседержитель! Пусть бы соперникъ мой записалъ отвѣтъ на письмѣ; я положилъ бы его себѣ на плечо; украсилъ бы себя имъ, какъ діадимою; число шаговъ моихъ пересказалъ бы ему; подошелъ бы я къ нему, какъ князь: вопіяла ли на меня земля моя и плакали ли борозды ея? Ѣлъ ли произведенія ея не за серебро и отнималъ ли душу у владѣльцевъ ея? Тогда пусть бы вмѣсто пшеницы выросъ волчецъ, и вмѣсто ячменя куколь! (35 - 40). Іовъ замолчалъ; друзья его не могли отвѣчать ему на это откровенное выраженіе мыслей о своемъ положеніи,—не могли: ибо истощилась сила ихъ доказательствъ противъ словъ Іова; никто не осмѣливался разувѣрять его въ правотѣ его дѣла.—Одинъ только изъ друзей, пришедшихъ къ Іову, доселѣ молчавшій, почувствовалъ силу, потребность и возможность говорить, и послѣ не длиннаго вступленія произноситъ длинную рѣчь.— Но эта рѣчь имѣетъ совершенно другой характеръ, чѣмъ прежнія рѣчи друзей Іова: она относится къ правильному разрѣшенію предложенной проблеммы, вмѣстѣ съ рѣчью Іеговы къ Іову и историческимъ эпилогомъ.—Пренія Іова съ друзьями предложенною выше рѣчью Іова окончились, и—мы, прежде чѣмъ приступимъ къ анализу содержанія рѣчей Елигу и Іеговы, и сужденію о нихъ, обратимся еще разъ къ спорнымъ рѣчамъ Іова съ друзьями и выскажемъ сужденіе о нихъ, и къ чему привели онѣ, и какое значеніе онѣ имѣютъ для разрѣшенія предложенной проблеммы—объ отношеніи правды Божіей къ дѣйствіямъ человѣческимъ, праведнымъ и неправеднымъ?

Во 1-хъ рѣчь о рѣчахъ друзей Іова: что́ сначала сказали они, то само въ себѣ, безъ отношенія къ частному извѣстному данному случаю, истинно: они имѣли полное право правду и величіе Божіе противопоставлять слабости и грѣховности человѣка и считать вѣрнымъ понятіе о томъ порядкѣ міра,

по которому надъ беззаконными является карающая правда Божія. Но такъ какъ они явленіе этой правды понимаютъ совершенно ограниченно, внѣшне, и извлекаютъ такимъ образомъ изъ понятія о ней ложныя слѣдствія въ отношеніи къ Іову, думая, что уже если Іовъ бѣдствуетъ, значитъ онъ грѣшникъ, преступникъ: то этимъ самымъ поставляютъ себя въ ложное положеніе въ отношеніи къ Іову, и это ложное положеніе ясно дало знать себя въ томъ, что они колеблются, перемѣняютъ характеръ разговора, впадаютъ въ явную односторонность, хитрятъ, скрытничаютъ, не досказываютъ сначала, и наконецъ доходятъ до того, что даже прямымъ и откровеннымъ изложеніемъ дѣла не могутъ поправить себя и принуждены молчать, признавая тѣмъ, что Іовъ правъ; это ясно показываетъ, что у нихъ была ложная точка зрѣнія на причины бѣдствій Іова.

Что касается до Іова: то въ началѣ, въ первыхъ его рѣчахъ замѣтно опасное состояніе его, не далекое отъ отпаденія отъ Бога.—Впрочемъ его благочестіе прежнее, столь высокое и твердое, какимъ представляется оно въ началѣ книги, не могло такъ скоро сокрушиться, какъ кажется, и эта откровенность, эта сердечность, по которой онъ ничего не утаиваетъ въ душѣ своей, но ясно выставляетъ на видъ и свою силу и свою слабость,—*привноситъ съ собою въ* его сердце возрастающую крѣпость духа и болѣе многостороннее размышленіе.— Такъ въ продолженіе первыхъ рѣчей, какъ будто представляется, что онъ, считая Іегову врагомъ себѣ, вражески на него нападающимъ, открыто возмущается противъ Него; но уже и въ этихъ рѣчахъ самаго перваго круга бесѣды онъ самъ сознается и высказываетъ, что этотъ *вопль* происходитъ у него единственно изъ невыносимой тяготы душевной; въ рѣчахъ втораго круга проторгается у него надежда на будущее оправданіе и благословеніе, и онъ съ радостію, хотя и болѣзненно, высказываетъ эту надежду, къ концу этого круга рѣчей, онъ видитъ возможность обратить собственное оружіе друзей противъ нихъ, и когда *они* хотѣли уклониться отъ его ударовъ и въ рѣчахъ третьяго круга бесѣдъ пытались прямо и открыто поразить Іова, онъ снова является съ прежнимъ оружіемъ и выходитъ совершенно побѣдителемъ; а когда друзья его уже замолчали, и онъ началъ прямѣе и спокойнѣе высказывать свои мысли, то изъ рѣчи его ясно уже видно, въ чемъ заключается мысль его, примиряющая его съ

его страданіями: вопросъ о томъ, почему правда Божія относится не одинаково къ дѣйствіямъ человѣческимъ, онъ разрѣшаетъ тѣмъ, что премудрость Божія не изслѣдима, что ея нельзя понять человѣку.

Но все это впрочемъ не значитъ, что самъ Іовъ правъ; и онъ односторонне разсуждаетъ о причинахъ своихъ бѣдствій и весьма не правъ въ своихъ рѣзкихъ рѣчахъ противъ Бога; онъ опускаетъ изъ виду совершенно во первыхъ естественную виновность человѣка предъ Богомъ, на которую между прочимъ указывали ему друзья его и которой онъ рѣшительно не далъ никакого значенія; потомъ онъ не взвѣсилъ достаточно важность своихъ жалобъ на Бога и виновность этихъ жалобъ; наконецъ, онъ долженъ былъ подумать, что Іегова безъ причины не наказываетъ человѣка и не становится ему врагомъ изъ за ничего; оттого въ жалобахъ своихъ на Бога онъ становится въ прямое противорѣчіе съ собою, — жалуется, а вмѣстѣ сознается, что премудрость Божія не изслѣдима; оттого жалобы его и упорное оправданіе своей невинности становятся дерзкими, или лучше не осторожными, хотя это и объясняется мучительнымъ его положеніемъ, смутною тоскою болѣзни, не выносимой. Итакъ, если друзья Іова односторонно и погрѣшительно разсуждаютъ о правдѣ Божіей въ отношеніи къ дѣйствіямъ человѣческимъ, объясняя причину бѣдствій Іова: то и самъ Іовъ не полно объемлетъ и объясняетъ этотъ вопросъ, что̀ совершенно понятно съ точки зрѣнія Ветхо-завѣтнаго закона, но не Евангелія.

5) Всѣ эти рѣчи слышалъ и понималъ молчавшій во все время спора молодой другъ Іова Елигу. — Онъ конечно не виноватъ былъ въ томъ, что три друга жестоко обвиняли Іова, не имѣя достаточныхъ причинъ для этого и погрѣшая въ своихъ сужденіяхъ, что съ другой стороны Іовъ, считая себя чуждымъ всякаго преступленія и недостойнымъ наказанія, считалъ себя правымъ совершенно предъ Богомъ. Съ напряженнымъ вниманіемъ слѣдилъ онъ за спорами, но не могъ, по своей молодости, говорить за, или противъ; теперь же, когда не только друзья Іова, но и самъ Іовъ замолчали, онъ воодушевляется и начинаетъ говорить (гл. 32). Рѣчь его полна истины и утѣшенія, не видно ни жестокаго тона обличенія, ни противорѣчій, вызванныхъ личнымъ оскорбленіемъ, ни гнѣвныхъ обвиненій, ни гордости, хотя рѣчь его подчасъ вспыльчива, молода, горяча; онъ хочетъ только предостеречь

и привести къ вѣрному сужденію и рѣшенію предложеннаго вопроса,—о причинѣ бѣдствій Іова. То была, какъ мы замѣтили, неосторожность Іова и несправедливость *въ его воззрѣніи*, что онъ считалъ себя *совершенно* чистымъ предъ Богомъ и приписывалъ Богу желаніе мучить его, вражескому расположенію Его, безцѣльному, не заслуженному, опроверженіе этого составляетъ содержаніе первой рѣчи молодаго Елигу (33).—Ей предпослано небольшое вступленіе, въ которомъ Елигу показываетъ свое внутренее состояніе и важность рѣчи своей: (32, 6 и дал.—33, 1—6). Приступая къ дѣлу, Елигу напоминаетъ прежде всего Іову, что́ онъ оскорбительнаго и недостойнаго сказалъ противъ Бога; о всемъ другомъ онъ имѣлъ право говорить такъ, какъ говорилъ, но о Богѣ никогда. Можетъ ли онъ препираться съ Богомъ и говорить, будто Богъ оставляетъ человѣка, не хочетъ имѣть съ *нимъ* дѣла—даже вражески поступаетъ съ *нимъ*, не хочетъ съ нимъ говорить и ему открываться? Нѣтъ, Богъ, несравненно высшій человѣка, не отдающій никому отчета въ Своихъ дѣйствіяхъ, открывается человѣку не только во снахъ и видѣніяхъ, предостерегая его отъ гордости или отъ какоголибо порока, но и въ бѣдствіяхъ и *болѣзняхъ*, которыя такъ же составляютъ откровенія Бога человѣку для того, кто можетъ понимать и *знать* цѣну подобныхъ откровеній. И такимъ-то образомъ Богъ говоритъ къ человѣку дважды и трижды не для того, чтобы ввергнуть его въ бездну бѣдъ или свести въ могилу, а для того, чтобы предостеречь или вразумить человѣка (8—30). Внемли, Іовъ, заключаетъ Елигу, слушай меня, молчи, и я буду говорить. Если имѣешь, что сказать, отвѣчай; говори, потому что я желалъ бы твоего оправданія. Если же нѣтъ; то слушай меня, молчи, и я научу тебя премудрости (31—33)". Іовъ не могъ не сознать, что онъ слышитъ другаго противника, и не такого, какъ прежніе; замѣчаетъ другой характеръ рѣчи; не можетъ сказать чего-либо противъ истины словъ молодаго друга и—молчитъ. Елигу начинаетъ снова: послѣ новаго короткаго вступленія, въ которомъ онъ проситъ вниманія къ словамъ своимъ, потому что онъ хочетъ изыскивать правду и судить, что хорошо (34, 1—3), Елигу напоминаетъ Іову, что *онъ* жаловался, будто Богъ лишилъ его права и будто Богъ мучаетъ его безъ вины. „Есть ли гдѣ такой человѣкъ, восклицаетъ Елигу, какъ Іовъ, который пьетъ безумство, какъ воду, ибо онъ говоритъ: нѣтъ пользы человѣку быть въ благоволеніи у Бога" (5—9). Но какъ мо-

жетъ взойти такая мысль въ сердце человѣка, когда даже самое представленіе о правѣ и правахъ и справедливости, происходитъ лишь изъ представленія о Богѣ, который по любви Своей какъ создалъ вселенную, такъ и управляетъ ею: Онъ и высокое и низкое у людей равно оцѣниваетъ и воздаетъ каждому должное; отъ Него не скрыты всѣ тайные слѣды человѣка; Онъ, значитъ, и правитъ судьбами частныхъ людей и цѣлыхъ народовъ, такъ, что правда Его открывается вполнѣ (10 – 30). И такъ, заключаетъ эту рѣчь Елигу: „къ Богу должно говорить: я потерпѣлъ, больше не буду грѣшить. А чего я не знаю, ты научи меня" (ст. 31—32). И за тѣмъ вызываетъ опять Іова къ отвѣту, свидѣтельствуясь здравымъ смысломъ въ томъ, что Іовъ не умно говоритъ, и изъявляя желаніе вполнѣ оцѣнить рѣчи Іова для блага его же, именно изъ предосторожности, чтобы Іовъ въ сознаніи своей правоты не наговорилъ еще чего-либо противъ Бога (35—37). Іовъ опять молчитъ, Елигу начинаетъ снова: онъ напоминаетъ еще Іову его слова „что за выгода, что онъ, Іовъ, праведенъ и невиненъ, – не все ли бы равно, какъ если бы онъ былъ грѣшенъ?" — и указавъ, что для Бога все равно, грѣшенъ ли онъ, нѣтъ ли, что грѣхомъ своимъ онъ ничего не сдѣлалъ бы Ему, и добродѣтелью не одолжилъ бы Его, - Елигу переходитъ къ другимъ словамъ Іова, что „праведные страдаютъ и вообще бѣдные терпятъ",— и утверждаетъ, что если это такъ дѣйствительно кажется: это значитъ, что Богъ поражаетъ ихъ гордость, хотя эта гордость и не видима людьми. Іовъ, чрезъ приложеніе этой мысли къ себѣ самому, могъ понять, что его полное оправданіе себя предъ Богомъ не умѣстно, а Елигу изъ того, что Богъ теперь же и не поражаетъ гордости Іова, заключаетъ, что можетъ быть потому-то Іовъ и насказалъ столько пустословія (35, 1—13). Іовъ еще разъ молчитъ, не находя что-либо сказать противъ рѣчи друга, хотя и нѣсколько рѣзкой, которая нѣсколько ранѣе вѣроятно вынудила бы горькія жалобы, а теперь, когда въ предшествовавшей рѣчи высказано такъ много правды, заставила его сознать справедливость и теперешнихъ словъ друга, и—Елигу снова начинаетъ послѣднюю рѣчь. Въ этой послѣдней рѣчи онъ высказалъ все остальное, что могъ сказать въ защиту Бога и оправданіе своего страждущаго друга, на что указываютъ слова предисловія къ этой рѣчи: подожди меня немного, и я научу тебя: ибо есть еще слова за Бога; издалека возьму познанія мои и воздамъ достодолжное Создателю моему; точно

слова мои не ложь, предъ тобою человѣкъ съ полными свѣдѣніями (36, 2—4). Главная мысль этой рѣчи прямо выражена въ самомъ началѣ: се „Богъ великъ, но никого не презираетъ, потому что Онъ великъ могуществомъ разсудительнымъ (5), эта мысль повторяется и въ другихъ мѣстахъ рѣчи, и развивается такъ: если Богъ при величіи Своемъ не презираетъ никого, то отдаетъ всѣмъ должное, и праведникамъ и беззаконнымъ; если же первые и терпятъ иногда не сообразное, по видимому, съ ихъ дѣлами, то этимъ Богъ смиряетъ ихъ гордость, и—только беззаконники и лицемѣры раздражаются этимъ и не хотятъ смириться и – наказываются еще болѣе, тогда какъ смиренные избавляются отъ бѣды. И съ Іовомъ онъ тоже сдѣлаетъ, если онъ покажетъ смиреніе; въ противномъ случаѣ, ему нужно страшиться гнѣва. Значитъ Іову нужно быть весьма осторожнымъ въ настоящемъ случаѣ и не идти на новую прю съ Богомъ; Богъ высокъ и—кто можетъ указывать Ему, когда человѣкъ не понимаетъ ничего въ Его дѣйствіяхъ и явленіяхъ, даже въ видимой природѣ (6. 33—37, 1). Затѣмъ Елигу начинаетъ изображать величіе Божіе въ величественныхъ явленіяхъ природы. Поэтъ даетъ знать, что въ это время начиналась уже та буря, въ коей Богъ шелъ для суда съ Іовомъ, и это даетъ Елигу случай съ большимъ одушевленіемъ говорить, какъ все движется по распоряженію промысла (37, 2—13). Этихъ и подобныхъ явленій никто не понимаетъ, какъ же говорить, что кто-либо погибаетъ отъ неправосудія Божія (14—22)? Вседержитель, заключаетъ Елигу свою рѣчь, мы не понимаемъ Его! Онъ великъ силою! По правосудію и множеству правды Онъ никого не угнетаетъ. Посему, да благоговѣютъ предъ Нимъ человѣки, и да трепещутъ предъ Нимъ мудрые сердцемъ (23—24). Послѣ этого Самъ Іегова является для суда съ Іовомъ. Но прежде, чѣмъ приступимъ къ анализу рѣчей Іеговы, бросимъ взглядъ на значеніе рѣчей Елигу въ ихъ отношеніи къ предшествующимъ рѣчамъ Іова и друзей, и опредѣлимъ значеніе ихъ для разрѣшенія вопроса, составляющаго содержаніе всей книги.

Исходный пунктъ для оцѣнки этихъ рѣчей составляютъ очевидно слова историческаго вступленія къ этимъ рѣчамъ,— что Элигу воспылалъ гнѣвомъ своимъ на Іова за то, что онъ оправдывалъ *себя предъ* Богомъ, и—на друзей его за то, что они не нашлись что отвѣчать, а между тѣмъ обвиняли Іова

(32, 2—3). Іовъ погрѣшилъ въ своихъ рѣчахъ, какъ мы замѣчали, въ трояком отношеніи: а) онъ неправильно понимаетъ свою невинность и чистоту предъ судомъ правды Божіей и потому—слишкомъ смѣло вызывалъ Бога на судъ съ собою и жаловался, что Онъ не является ему для суда, б) онъ подвергалъ слишкомъ смѣло сомнѣнію откровеніе Божественной правды въ мірѣ и наконецъ в) находилъ какъ будто противорѣчіе между Божественною силою и добромъ.—Елигу нападаетъ на неправоту Іова въ этихъ трехъ отношеніяхъ: онъ показываетъ, а) что Богъ открывается человѣку и во снѣ и въ видѣніи и наконецъ въ скорбяхъ и болѣзняхъ и вразумляетъ его тѣмъ, поражая его гордость или предостерегая отъ нечистаго дѣла; б) что правда Божія всюду открываетъ себя ясно, и если праведники по временамъ страдаютъ, что повидимому противорѣчитъ правдѣ Божіей: то надобно при этомъ имѣть въ виду, что ихъ страданіе спасительно для нихъ: ибо возбуждаетъ или имѣетъ въ виду возбудить въ нихъ сознаніе своей грѣховности и—научая ихъ смиренію и поражая самомнѣніе, которое можетъ закрасться въ сердце,—тѣмъ самымъ возвышаетъ добродѣтель; и наконецъ в)—что Всемогущій Богъ никого не презираетъ, а напротивъ, какъ чадолюбивый отецъ, снисходитъ къ людямъ; и слѣдовательно нѣтъ никакого противорѣчія между Его силою и добромъ, и—притомъ же человѣкъ такъ мало понимаетъ въ Его дѣйствіяхъ! Выводъ тотъ, что Іову нужно сознать свою грѣховность, нечистоту и ничтожество предъ Богомъ, т. е. смириться, въ чемъ и обнаружится истина его добродѣтели, и она укрѣпится и возвысится, и тогда—онъ будетъ правъ предъ Богомъ! Эта мысль о смиреніи предъ непостижимыми судьбами Бога составляетъ основаніе всей рѣчи Елигу; этого-то именно и недоставало досихъ поръ въ Іовѣ, и—вотъ почему Іовъ, сознавая справедливость его словъ, не противорѣчитъ ему, а слушаетъ молча. Елигу понимаетъ грѣхъ не какъ тотъ или другой частный проступокъ, но какъ неправоту, испорченность всякаго и всего человѣческаго сердца, которая—у всякаго смертнаго, рожденнаго отъ жены Адамовой, отъ которой никто очиститься не можетъ и по которой нечистъ и скверенъ всякій человѣкъ предъ чистымъ Богомъ; слѣдовательно правда Божія можетъ являться какъ наказывающая и карающая ко всякому человѣку, хотя бы онъ и не замѣчалъ за собою какихъ-либо особенныхъ частныхъ проступковъ. По такому

глубокому пониманію грѣха и отношенія къ человѣку правды Божіей, бѣдствія и несчастія являются какъ нѣчто совершенно необходимое, неизбѣжное для человѣка, чтобы онъ могъ участвовать въ царствѣ Божіемъ, какъ очищеніе общечеловѣческой грѣховности; но это очищеніе бѣдствіями совершается лишь тогда, когда человѣкъ сознаетъ свою грѣховность и потому принимаетъ и терпитъ бѣдствія безъ ропота, смиренно и покорно; такихъ смиренныхъ и покорныхъ, т. е. сознающихъ свою грѣховность, по выраженію Елигу, Богъ возвышаетъ и на престолѣ посаждаетъ вмѣстѣ съ царями. Съ этой точки зрѣнія бѣдствія и скорби являются уже не какъ кара и наказаніе, а какъ возвышеніе добродѣтели, очищеніе ея отъ примѣси всего, исходящаго изъ испорченнаго сердца, является, какъ милость и благодать Божія.—Великая истина, недоступная языческому міру, истина Евангельская, вложенная Богодухновеннымъ писателемъ книги въ уста Елигу!—Теперь понятно отношеніе этихъ рѣчей Елигу къ прежнимъ рѣчамъ друзей Іова и ея общее значеніе въ рѣшеніи раскрываемаго вопроса.—Общая мысль рѣчей Елигу съ общею мыслію, выраженною въ рѣчахъ трехъ друзей, одинакова,—именно: ни одинъ человѣкъ не правъ предъ Іеговою, и совершенно справедлива; но друзья слишкомъ внѣшне понимаютъ явленіе этой правды, какъ карающей за извѣстный тотъ или другой проступокъ или за нѣсколько проступковъ,—грѣховъ, какъ фактовъ, а не какъ грѣховности; отсюда у нихъ очень естественное, но ложное заключеніе, что уже если кто-нибудь терпитъ бѣдствія: то непремѣнно за нимъ есть какой нибудь частный грѣхъ, преступленіе закона; а этого-то и не знаетъ за собой Іовъ, который сознаетъ, что онъ не преступалъ заповѣдей и повелѣній Іеговы и потому не виненъ предъ Нимъ,—позабывая или не понимая, что хотя явной заповѣди онъ и не преступалъ, однако же общечеловѣческая грѣховность, испорченность въ немъ не уничтожена этимъ и--одна внѣшняя законность не дѣлаетъ человѣка правымъ предъ Богомъ, что онъ остается нечистъ предъ Нимъ, какъ человѣкъ, хотя и очищается и совершенствуется поступками по закону.—Съ этой-то внутренней болѣе стороны и понимается грѣхъ въ рѣчахъ Елигу, и это-то такъ отличаетъ его рѣчи отъ рѣчей прочихъ друзей, и это-то сообщаетъ имъ такой характеръ истины, обличающей односторонность и ложь выводовъ прежнихъ рѣчей друзей: человѣкъ не чистъ предъ Богомъ не тогда

только, когда преступаетъ ту или другую заповѣдь закона и не потому только, что преступаетъ, а нечистъ потому, что вообще человѣкъ испорченъ, грѣшенъ и неправеденъ предъ Богомъ, какъ человѣкъ, и потому достоинъ того, чтобы страдать въ жизни, и это страданіе есть милость Божія, благодать Божія, очищающая и оправдывающая человѣка предъ Богомъ, при его смиреніи и покорности. Итакъ въ основаніи рѣчей Елигу лежитъ то истинное воззрѣніе на отношеніе правды Божіей къ бѣдствіямъ праведниковъ, которое раскрыто въ совершенной ясности уже въ новомъ завѣтѣ, въ ученіи объ оправданіи человѣка предъ Богомъ и о судьбахъ Божіихъ въ бѣдствіяхъ праведниковъ. Обращаемся къ рѣчамъ Самаго Іеговы.

в) Когда Елигу, изобразивъ величіе Божіе въ явленіяхъ видимой природы, воскликнулъ: да благоговѣютъ предъ Нимъ люди и да трепещутъ предъ Нимъ всѣ мудрые сердцемъ, Іегова изъ вихря и бури сказалъ Іову: „кто чернитъ рѣчами Провидѣніе, ничего не разумѣя? Препояшь, какъ мужъ, чресла твои, и что я спрошу, объясни мнѣ“ — и въ возвышенной рѣчи начинаетъ Іегова изображать величіе Свое и славу, поражая самомнѣніе того, кто, забывъ свою ограниченность и ничтожество предъ Іеговою, дерзаетъ вызывать Его на прю съ собою. Іегова указываетъ на чудо творенія неба и земли, при всеобщемъ ликованіи утреннихъ звѣздъ, когда торжествовали всѣ сыны Божіи; указываетъ на тайныя, недовѣдомыя силы природы, — на ту премудрость, которая видна въ законахъ неба и земли, равно какъ и въ законахъ разума человѣческаго — и требуетъ объясненія всего этого у Іова, если онъ въ состояніи объяснить это; указываетъ на премудрость въ сохраненіи всего сотвореннаго и спрашиваетъ — можетъ ли Іовъ понять, какъ все это дѣлается (38—39). Можетъ ли, спрашиваетъ въ заключеніе Іегова, можетъ ли теперь хулитель спорить съ Вседержителемъ; порицающій Бога, отвѣчай на сіе! - Итакъ Іовъ теперь слышитъ откровеніе Іеговы, какъ желалъ того и даже жаловался, что Онъ высокъ и нельзя вызвать Его на прю съ собою, чтобы изложить предъ нимъ правду свою, какъ выражался Іовъ. — И что же, онъ не находитъ словъ теперь, чтобы оправдаться предъ Нимъ и отойти отъ престола Его чистымъ, какъ онъ прежде думалъ, надѣялся и говорилъ. — Если онъ и рѣчи Елигу слушалъ молча, безотвѣтно: то теперь, когда Самъ Іегова въ Своемъ величіи явился на судъ съ нимъ, слова замираютъ на устахъ: „Се, я

ничтоженъ! могъ только отвѣтить Іовъ,—что стану я отвѣчать тебѣ? Руку мою полагаю на уста мои. Однажды я говорить началъ и отвѣта не могу дать; а во второй разъ говорить уже не буду". Іовъ смирился предъ Іеговою, сознал все свое ничтожество предъ величіемъ и премудростію Его, явленными и являемыми въ мірѣ; но этого еще не довольно. Чтобы дать ему почувствовать всю вину его смѣлыхъ рѣчей, вызывавшихъ на прю Іегову, Іегова снова начинаеть рѣчь къ Іову изъ бури и вихря: препояшь, какъ мужъ, чресла твои, и что я спрошу, объясни Мнѣ: ты ли хочешь ниспровергнуть правду Мою, обвинить Меня, чтобы оправдаться самому?—Такая ли у тебя рука, какъ у Бога, и гремишь ли ты голосомъ своимъ, какъ Онъ"? и пр. (40, 7—9). Если слабый смертный ничего не можетъ сдѣлать съ нѣкоторыми изъ сильныхъ тварей Божіихъ, не можетъ безъ ужаса и содраганія даже взирать на нихъ, тѣмъ болѣе бороться съ ними: то кто же можетъ стать предъ лицемъ Іеговы,—кто можетъ держать съ Нимъ прю?—Вотъ бегемотъ... (10—41). Рѣчи Іеговы очевидно направлены къ тому же, къ чему и рѣчи Елигу, только еще сильнѣе, т. е. къ тому, чтобы показать все ничтожество человѣка предъ Богомъ и ничтожество его разума въ дѣлѣ пониманія путей Божественнаго міроправленія и указать на смиреніе, какъ на главнѣйшую добродѣтель человѣка при такомъ его положеніи. Такъ разсуждалъ послѣ и Ап. Павелъ въ подобномъ случаѣ (Рим. гл. 9). Теперь чувствуетъ Іовъ всю свою виновность за гордыя и неразумныя рѣчи, смиренно выслушиваетъ слово Іеговы и смиренно раскаивается въ своихъ прегрѣшеніяхъ (42, 1—6).

Испытаніе Іова окончилось—не безъ опасности, происшедшей отъ человѣческой грѣховности и самомнѣнія, прошелъ Іовъ чрезъ это время искушенія; но устоялъ, и тѣмъ показалъ, вопреки навѣтамъ на него искусителя, что добродѣтель его истинная, а не мнимая, какъ клеветалъ искуситель; сознаніемъ же своей грѣховности и ничтожества предъ Богомъ, т. е. смиреніемъ, онъ еще болѣе укрѣпилъ и возвысилъ свою добродѣтель, а потому еще болѣе, чѣмъ прежде благословляется всѣми благами земли: правда Божія является снова въ соотвѣтствіи съ правдою человѣка, по закону. Но тремъ друзьямъ Іова возвѣщается гнѣвъ Божій за то, что они не такъ вѣрно говорили, какъ рабъ его Іовъ, и для предупрежденія наказанія повелѣвается имъ просить Іова, чтобы онъ принесъ за нихъ жертву: ибо отъ одного только его Онъ при-

метъ милостиво жертву за нихъ. По исполненіи этого Іовомъ, Богъ отъемлетъ отъ него испытаніе, возвращаетъ ему потерянное и все, что было у него, вдвое,—Іегова благословилъ его въ послѣдующее время болѣе, чѣмъ въ прежнее,—даровалъ ему сыновъ и дочерей и многое множество богатства, и —умеръ Іовъ въ старости, насытившись днями своей жизни (гл. 42). Этимъ оканчивается книга.—Есть истинная добродѣтель на землѣ и бѣдствіями, посылаемыми Богомъ, она укрѣпляется, очищается, совершенствуется, возвышается.

III. Объ историко-поэтическомъ характерѣ книги Іова съ древнихъ поръ были неодинаковыя и даже противоположныя мнѣнія: одни утверждали строго историческій характеръ ея, то есть, что все, что̀ въ ней написано, было дѣйствительно, и было именно такъ, какъ написано, со всѣми подробностями; другіе, напротивъ, считали все содержаніе книги поэтическимъ вымысломъ, доказывая, что въ дѣйствительности ничего описаннаго не случилось, а все есть изобрѣтеніе священнаго поэта, который воплотилъ воззрѣнія свои въ этихъ лицахъ и образахъ. Такъ, еще Іосифъ Флавій считалъ книгу Іова чисто историческою, въ которой все случившееся на самомъ дѣлѣ съ Іовомъ записано и приведено въ порядокъ кѣмъ либо изъ такъ называемыхъ у Іудеевъ раннихъ пророковъ. Но это мнѣніе не было общимъ мнѣніемъ древнихъ Евреевъ. Въ Талмудѣ есть одно замѣчательное мѣсто, въ которомъ излагаются *различныя* мнѣнія раввиновъ о характерѣ этой книги, и хотя составитель Талмуда склоняется болѣе къ тому, что книга относится къ историческимъ, однако же изъ этого мѣста можно видѣть, что были и такіе раввины, которые отрицали ея историческій характеръ и признавали все содержаніе ея вымысломъ, отвергая историческое существованіе главнаго лица, судьбы котораго изображаются въ книгѣ Іова. Такъ въ этомъ мѣстѣ Талмуда приводятся слѣдующія слова нѣкоего раввина Самуила сына Нахманіина: „Іова не было—Іовъ есть лицо приточное“. Если же самъ Іовъ не былъ историческое лицо, то конечно и всего, что написано въ книгѣ, не было въ дѣйствительности, а все измышлено для удобнѣйшаго и полнѣйшаго раскрытія извѣстныхъ воззрѣній священнаго писателя. Другой раввинъ, уже позднѣйшій, Смиха-Арріехъ не признаетъ историческимъ лицемъ Іова на томъ основаніи, что въ такомъ случаѣ нужно было бы признать, будто въ язычествѣ были люди, по своему благочестію и высокому нрав-

ственному характеру, лучшіе самаго Авраама, что нелѣпымъ представляется раввину. А другой позднѣйшій раввинъ Маймонидъ утверждаетъ, что все описанное въ книгѣ Іова исторически достовѣрно, и все описано такъ, какъ на самомъ дѣлѣ было. Христіанскіе писатели и истолкователи Писанія первыхъ вѣковъ почти исключительно признавали если не все написанное въ книгѣ историческимъ, то по крайней мѣрѣ все, что описано въ прологѣ и эпилогѣ, и утверждали что все это было на самомъ дѣлѣ, были и разговоры тѣ, какіе описаны, только можетъ быть имъ данъ другой порядокъ, нѣчто прибавлено, нѣчто опущено, нѣчто измѣнено. Одинъ только Ѳеодоръ Мопсуетскій не признавалъ историческаго характера книги Іова и почиталъ все вымысломъ священнаго поэта. Со временъ реформаціи появились и доселѣ являются защитники того и другаго мнѣнія; особенно много защитниковъ послѣдняго мнѣнія, которое совершенно отвергаетъ историческій характеръ книги, даже дѣйствительность существованія самаго лица Іова. Но то и другое мнѣніе въ своей крайности не выдерживаютъ строгой критики и скорѣе основываются на предзанятыхъ мысляхъ, чѣмъ на началахъ здравой исторической критики, безпристрастной. Обратимся сначала къ этому послѣднему мнѣнію.

Предположеніе, что все содержаніе книги—вымыслъ священнаго поэта, который не имѣетъ своимъ субстратомъ никакого историческаго событія, уже потому оказывается несостоятельнымъ, какъ вполнѣ справедливо замѣчаетъ Евальдъ, что такой свободный, лишенный всякаго историческаго основанія, вымыслъ длинныхъ поэтическихъ твореній совершенно чуждъ древнимъ литературнымъ произведеніямъ всѣхъ восточныхъ народовъ; такой характеръ имѣютъ лишь поэтическія произведенія развившейся литературы народной и —то не всегда; въ совершенномъ же видѣ такія произведенія явились лишь въ новѣйшее время. Притомъ и въ Еврейской древнѣйшей письменности ничего подобнаго не встрѣчается, и слѣды подобныхъ, совершенно отрѣшенныхъ отъ исторіи, произведеній священныхъ находятся только въ позднѣйшей исторіи Израиля, или лучше въ цвѣтущій періодъ развитія священной Еврейской поэзіи временъ Соломоновскихъ и потомъ еще во времена происхожденія не канонической письменности Еврейской.—Далѣе, объ Іовѣ, какъ историческомъ лицѣ, упоминаетъ Пророкъ Іезекіиль, когда поставляетъ его

на ряду съ Ноемъ и Даніиломъ (14, 14—20); говоря о немъ вмѣстѣ съ другими историческими лицами, онъ показываетъ не только то, что самъ признавалъ его лицемъ историческимъ, но и то, что современники его думали объ Іовѣ такъ же.— Точно такъ же Апостолъ Іаковъ представляетъ Іова въ примѣръ терпѣнія и—тѣмъ указываетъ, что лицо это было историческое (5, 10. 11). Далѣе, въ самой книгѣ есть очень много такого, что указываетъ на историческое основаніе всей этой книги. Такъ мѣстомъ жизни и страданій Іова называется страна Уцъ,—и это означеніе земли указываетъ на зависимость всего этого сказанія отъ существовавшаго, опредѣленнаго историческаго преданія. Страна Уцъ, воспользуемся опять замѣчаніемъ Евальда, ничѣмъ особеннымъ не извѣстна въ Еврейской исторіи, и народъ ея ничѣмъ особеннымъ не ознаменовалъ себя, и—только изъ этой книги главнымъ образомъ извѣстно имя этой страны и народа. Почему же писатель избираетъ мѣстомъ дѣйствій описанныхъ въ книгѣ эту не важную, ничѣмъ особеннымъ не ознаменованную страну? Отвѣтъ правдоподобный можетъ быть только тотъ, что писатель книги стоялъ подъ вліяніемъ историческаго преданія, что Іовъ дѣйствительно жилъ въ этой странѣ. То же должно сказать и объ отечественныхъ странахъ трехъ друзей Іова: страны эти, изъ которыхъ они пришли, ничѣмъ особеннымъ не извѣстны, а потому можно думать, что писатель имѣлъ при этомъ въ виду древнее сказаніе,—что дѣйствительно эти друзья были изъ этихъ странъ; на историческій характеръ этихъ лицъ указываетъ и то, что въ книгѣ означена даже родословная таблица одного изъ этихъ друзей (32, 2).—Указываютъ на то, что имя Іова—символическое имя—„враждующій", каковое имя могло быть дано ему въ слѣдствіе представленія писателя, что онъ враждовалъ противъ Бога и друзей, слѣдовательно—въ соотвѣтствіе съ изображеннымъ въ книгѣ характеромъ его, слѣдоват. вымышленное; а если вымышлено самое имя, то нѣтъ препятствій думать, что этимъ вымышленнымъ именемъ означается и вымышленное лицо.—Но извѣстно, что у Евреевъ всѣ или почти всѣ имена имѣли характеръ символизма, поколику ими обозначались извѣстныя обстоятельства, и изъ простаго символизма имени не въ пользу исторической дѣйствительности извѣстнаго лица заключать ничего нельзя; символическое имя лица Іова могло совпасть съ такими обстоятельствами послѣдующей его жизни, которыя оз-

начаетъ самое имя, а главное—Іовъ въ устахъ народа могъ получить это имя послѣ своего несчастія и именно въ соотвѣтствіе его характеру, обнаружившемуся въ этихъ несчастіяхъ; не даромъ же въ припискѣ LXX, заимствованной изъ какой-то сирской книги, значится, что онъ назывался прежде Іоавомъ; а перемѣна имени одного на другое съ прибавленіемъ или опущеніемъ нѣсколькихъ звуковъ, въ слѣдствіе какихъ либо особенныхъ обстоятельствъ жизни извѣстнаго лица, была весьма употребительна у восточныхъ народовъ.— Примѣръ—Авраамъ. Наконецъ, если имя Іовъ символическое, вымышленное самимъ писателемъ для означенія не существовавшаго лица, соотвѣтственно поэтическому представленію о характерѣ Іова, который онъ намѣренъ былъ изобразить, то такого же символизма надобно было бы ожидать и въ означеніи страны, гдѣ представляется происходящимъ событіе, въ означеніи именъ и отечества друзей, соотвѣтственно характерамъ ихъ, изображеннымъ въ самой книгѣ; этого однако же нѣтъ: значеніе именъ ихъ нисколько не совпадаетъ съ ихъ положеніемъ въ книгѣ Іова, и символизма значитъ нѣтъ; а этимъ указывается и на то, что имя и лицо Іова — не вымышленныя, а чисто историческія. На это же историческое преданіе указываетъ и изображеніе домашняго быта Іова, въ которомъ точно виденъ патріархъ Идумейскій.—Такимъ образомъ историческаго основоположенія въ книгѣ Іова отвергать никоимъ образомъ нельзя. Іовъ, его страданія, его друзья, ихъ приходъ къ Іову и разговоры, прекращеніе страданій и послѣдующая счастливая жизнь его, это—историческіе лица и происшествія.

Но въ тоже время нельзя не замѣтить, что не все въ книгѣ чисто историческое, что только собственно основоположеніе историческое, и на немъ создано чисто поэтическое твореніе; и мнѣніе, что все въ книгѣ историческое, изображено такъ, какъ на самомъ дѣлѣ было, никоимъ образомъ не можетъ быть оправдано, и извращаетъ истинный характеръ Еврейской поэзіи и поэтическаго представленія.—Даже пролога и эпилога нельзя признать чисто историческими; вся исторія здѣсь превращена въ поэтическое представленіе, украшена, приведена къ одной главной мысли, и именно въ соотвѣтствіе и для полнѣйшаго выраженія этой мысли переработана; все историческое здѣсь—только средство, а отнюдь не цѣль. Такъ, къ поэтическимъ изображеніямъ въ прологѣ и эпилогѣ относятся

всѣ антропоморфизмы: собраніе сыновъ Божіихъ предъ Іеговою, явленіе искусителя, разговоры ихъ съ Іеговою и пр.,— сказаніе о количествѣ стяжаній Іова и о погибели всего этого, равно какъ и о возвращеніи всего по минованіи несчастія, именно не на чистую исторію здѣсь указываютъ круглыя числа, которыми означается количество стяжаній Іова; потомъ сказанія о погибели всего въ одинъ день: ибо трудно, даже невозможно представить, чтобы въ одинъ день случилось все, что случилось съ богатствомъ Іова, чтобы, тогда какъ не успѣвалъ уходить одинъ вѣстникъ несчастія, являлся другой и это нѣсколько разъ; свободнаго, отрѣшившагося отъ факта, сопоставленія событій не видѣть здѣсь нельзя. На свободно поэтическое представленіе всего содержанія книги указываетъ самый планъ изображенія,—планъ строго выполненный: разговоры располагаются въ слишкомъ строгомъ порядкѣ,—что при спорѣ въ дѣйствительности не возможно; соблюсти такую постепенность въ ходѣ мыслей, какая представлена въ самой книгѣ, также не возможно,—и значитъ нужно признать искусственное ихъ расположеніе; постоянный параллелизмъ членовъ, метръ, а въ нѣкоторыхъ мѣстахъ даже риѳмъ въ простомъ обыкновенномъ разговорѣ также не возможны, а потому, находясь въ книгѣ, они указываютъ на искусственно переработанный разговоръ.—Вообще весь строй рѣчи указываетъ, что писатель не стѣснялся историческою дѣйствительностію во всѣхъ ея подробностяхъ, а на основаніи историческаго факта свободно создалъ поэтическое изображеніе событія. Объ этомъ, кажется, не слѣдуетъ и распространяться, потому что поэтическій характеръ книги не требуетъ доказательствъ; для всякаго онъ очевиденъ. Вопросъ только въ томъ: если книга въ основаніи своемъ имѣетъ историческое событіе, которое потомъ съ поэтической свободой представлено въ чисто поэтической формѣ: то какъ относятся въ ней между собою историческое и поэтическое, что̀ писателемъ заимствовано изъ историческихъ сказаній и что присоединено къ нимъ какъ поэтическое украшеніе? Но на этотъ вопросъ съ достовѣрностію отвѣчать трудно, даже невозможно. Въ томъ-то и состоитъ высокое искусство священнаго поэта, что онъ такъ тѣсно соединилъ историческое съ идеальнымъ, представилъ ихъ въ такомъ внутреннемъ взаимномъ проникновеніи одного другимъ, къ такому возвелъ ихъ внутреннему единству, что нѣтъ полной возможности отдѣлить въ цѣломъ твореніи историче-

скаго отъ поэтическаго.—Подобная попытка раздѣленія можетъ привести лишь къ однимъ догадкамъ, отъ которыхъ не будетъ равно никакой пользы; важность не въ историческомъ лишь содержаніи книги, а во всей книгѣ,—въ раскрытіи мысли, которая составляетъ предметъ всей книги. Можно сказать лишь съ достовѣрностію объ историческомъ въ этой книгѣ слѣдующее: въ странѣ Идумейской, въ землѣ Уцъ, былъ Іовъ,—мужъ, славный своимъ истиннымъ благочестіемъ и богатствомъ.—Но его постигло несчастіе, онъ лишается всего богатства своего; но мужественно переноситъ онъ несчастіе; потомъ самъ подвергается болѣзни,—и не смотря на искушеніе жены своей, опять переноситъ все благодушно; къ нему приходятъ друзья утѣшить его въ несчастіи,—и разсуждаютъ съ нимъ о причинѣ бѣдствій его; послѣ долгой при и особеннаго откровенія Божія Іову, - въ слѣдствіе смиренія и покорности его Богу, *онъ* освобождается отъ болѣзни, и его богатство и слава возвращаются къ нему,—онъ жилъ счастливо и долго послѣ этого.—Это событіе, съ нѣкоторыми подробностями и послужило для священнаго писателя предметомъ для поэтическаго произведенія.—Что касается до лица самого Іова, то—изъ многихъ мѣстъ книги видно, что Іовъ занималъ высокое положеніе между своими соотечественниками; впрочемъ это не было царское достоинство; объ этомъ достоинствѣ не упоминается въ описаніи знаменитости и богатства Іова; онъ самъ, говоря о царяхъ, только сравниваетъ, но не поставляетъ себя на ряду съ ними (3, 14. 29, 25). Большія стада, обширное землепашество Іова заставляетъ предполагать, что онъ былъ начальникомъ какого нибудь Идумейскаго племени въ качествѣ нынѣшняго Эмира. По крайней мѣрѣ онъ былъ не болѣе сего до своихъ несчастій, описанныхъ въ книгѣ. И потому, если мнѣніе, высказанное въ Пешито, что Іовъ былъ царемъ, - почерпнуто изъ достовѣрныхъ источниковъ: то его не иначе можно допустить, какъ предположивъ, что Іовъ сдѣлался царемъ послѣ своихъ несчастій, или же принявъ это названіе не въ строгомъ смыслѣ.

IV. Изложеніе содержанія книги Іова очень достаточно показало намъ строгое единство всей книги Іова, свидѣтельствующее, что вся эта книга написана однимъ священнымъ поэтомъ, что прологъ, самыя рѣчи всѣхъ говорящихъ и эпилогъ имѣютъ тѣсное взаимное отношеніе между собою и пред-

полагаются одни другими. Не смотря однакоже на эту тѣсную внутреннюю связь,—было и есть между Библейскими критиками мнѣніе, что эта книга не въ такомъ видѣ вышла изъ-подъ пера перваго писателя ея, въ какомъ она дошла до насъ, что въ ней есть позднѣйшія прибавки, то есть, хотятъ заподозрить подлинность нѣкоторыхъ отдѣленій книги Іова, въ настоящемъ ея составѣ. Нѣтъ нужды обозрѣвать всѣ подобныя возраженія; остановимся лишь на важнѣйшихъ. Въ особенности стараются заподозрить подлинность происхожденія пролога и эпилога и рѣчей Елигу отъ того же писателя, которому принадлежитъ вся остальная книга.

Основанія, по которымъ заподозриваютъ подлинность происхожденія рѣчей Елигу отъ того же писателя, которому принадлежитъ вся остальная книга, выставляются слѣдующія:

1) Объ этомъ Елигу не говорится въ прологѣ, которымъ опредѣляется содержаніе и ходъ раскрытія этого содержанія книги Іова, гдѣ упоминаются друзья, пришедшіе утѣшать Іова; тамъ, какъ извѣстно, упоминается лишь о трехъ друзьяхъ, Елифазѣ, Валдадѣ и Софарѣ; объ Елигу—ни слова, и въ ходѣ рѣчей онъ вдругъ является, неожиданно; не упоминается объ немъ ничего и въ эпилогѣ, а опять только о тѣхъ же трехъ друзьяхъ, о которыхъ говорится и въ прологѣ. Но это умолчаніе объ Елигу въ прологѣ и эпилогѣ отнюдь не доказываетъ, будто его въ самомъ дѣлѣ не было съ друзьями, и будто это лицо, вмѣстѣ и съ рѣчами, вымышлено послѣ и другимъ писателемъ и вставлено въ книгу. Елигу былъ молодъ сравнительно съ другими пришедшими друзьями и пришелъ, по его собственнымъ словамъ, не для того, чтобы говорить, а чтобы слушать, что будутъ говорить другіе—старцы, это былъ восточный обычай, что юные молчали и не высказывали своихъ сужденій въ присутствіи старшихъ, безъ особенныхъ побужденій. Вотъ почему писатель и умалчивалъ о немъ прежде, чѣмъ когда настала необходимость ввести и его въ кругъ дѣйствія. Въ эпилогѣ также совершенно не нужно было упоминать о немъ: такъ какъ онъ не былъ виновенъ предъ Богомъ и Іовомъ за свои рѣчи, онъ высказалъ въ нихъ правду, которая была подтверждена Самимъ Іеговою; а о трехъ прочихъ друзьяхъ здѣсь именно потому и упоминается, что они не правы были предъ Богомъ и Іовомъ, и должны были просить Іова—принести за нихъ умилостивительную жертву, дабы не потерпѣть имъ наказанія за свои рѣчи и сужденія

не праведныя (42, 7—10). Притомъ же, если бы другая рука приписала къ книгѣ эти рѣчи: то скорѣе можно было бы ожидать, что она приписала бы это имя и въ прологѣ и эпилогѣ, потому что кто рѣшился на такую обширную интерполяцію въ книгѣ, тому не было никакихъ препятствій сдѣлать малѣйшую интерполяцію и въ прологѣ и эпилогѣ для того, чтобы скрыть по возможности эту бо́льшую интерполяцію и придать ей внѣшнее единство со всей остальной книгой.

2) Говорятъ, что эти рѣчи Елигу прерываютъ насильственно связь между послѣднею рѣчью Іова и рѣчами Іеговы. Вступленіе къ этимъ рѣчамъ Іеговы необходимо предполагаетъ, что Іовъ говорилъ непосредственно предъ этимъ и —отрывочный конецъ рѣчи Іова (31, 38—40) можно объяснить только тѣмъ, что Іовъ въ теченіе рѣчи своей вдругъ прерванъ былъ рѣчью Іеговы. Но если рѣчь Іеговы имѣетъ къ послѣдней рѣчи Іова непосредственное отношеніе, а не къ рѣчамъ Елигу: то это вовсе не свидѣтельствуетъ о томъ, будто эти рѣчи вставлены послѣ. Богъ является на прю съ Іовомъ, какъ того желалъ самъ Іовъ, и—слова рѣчи Іеговы именно должны непосредственно относиться къ послѣдней рѣчи Іова; притомъ же Іовъ въ продолженіе рѣчей Елигу молчалъ; рѣчи Елигу и стоятъ совершенно отдѣльно, особно, не такъ, какъ рѣчи первыхъ трехъ друзей, изъ которыхъ на каждую давалъ отвѣтъ Іовъ; здѣсь Іовъ молчалъ, и Іегова послѣ этихъ рѣчей Елигу самъ вызываетъ на отвѣтъ Іова. Потому вовсе нѣтъ нужды думать, будто рѣчью Іеговы необходимо предполагается, что Іовъ говорилъ непосредственно предъ явленіемъ Іеговы, а рѣчи Елигу позднѣйшая вставка. Что касается до неоконченности будто рѣчи Іова, какъ бы предполагающей, что Іегова прервалъ ее; то это очевидная натяжка: Іовъ высказалъ все, что было у него на душѣ о причинѣ своихъ несчастій, оправдывая свою невинность, свидѣтельствуется, что онъ никому не дѣлалъ и не намѣренъ былъ дѣлать зла, вызываетъ Бога на прю, и снова обращаясь къ мысли, что все свое богатство онъ всегда употреблялъ какъ должно, спрашиваетъ Іегову—вопіяла ли на него земля, главный и важнѣйшій источникъ богатства въ патріархальныя времена, и пользовался ли онъ этимъ богатствомъ не праведно, въ ущербъ другимъ?. Если бы это было такъ: то пусть бы вмѣсто пшеницы росъ на ней тогда волчецъ и вмѣсто ячменя куколь! Эта общая мысль очень естественно составляетъ заключеніе

жалобъ Іова на неправосудіе Божіе и на свою невинность въ бѣдствіяхъ. Противъ нея начинаетъ ратовать Елигу, а потомъ и Самъ Іегова является говорить противъ этихъ самыхъ жалобъ Іова, выставляя противъ его оправданій въ правильномъ употребленіи богатства и земли непостижимость судебъ Божіихъ въ устроеніи и сохраненіи земли. Еще: рѣчь Іова послѣдняя, равно какъ и прежнія—не плодъ спокойнаго холоднаго размышленія, и ихъ изображеніе въ книгѣ не есть спокойное изложеніе, при чемъ соблюдена была бы округленность рѣчи; нѣтъ, это—порывы встревоженнаго, возмущеннаго сердца Іова, произведеніе восторженности, при чемъ необходимы быстрые переходы отъ одного предмета къ другому, отрывочныя мысли, слѣдующія одна за другою, нѣтъ видимыхъ, логически посредствующихъ мыслей; оттого во многихъ мѣстахъ такая отрывочность, вдругъ онъ начинаетъ говорить объ одномъ, вдругъ переходитъ къ другому и снова возвращается къ тому, что не досказано было прежде. При такомъ построеніи рѣчи во всей книгѣ, на основаніи какъ будто отрывочности и неоконченности одной рѣчи и возвращенія къ ней послѣ, представлять, что промежуточное вставлено послѣ, странно. Наконецъ, окончаніе рѣчи Елигу тѣсно связано съ явленіемъ Іеговы въ бурѣ и вихрѣ. Елигу именно указываетъ, что и въ явленіяхъ видимой природы человѣкъ многаго не понимаетъ, указываетъ и на громъ и бурю, и потомъ заключаетъ рѣчь восклицаніемъ, что Богъ непостижимъ, и вотъ въ слѣдъ за этимъ является въ бурѣ Богъ. Это, значитъ, какъ бы необходимое предуготовленіе къ явленію Бога на прю съ Іовомъ въ бурѣ, иначе это явленіе было бы какъ Deus ex machina. Конечно, и прежде Іовъ желалъ, чтобы Богъ явился на прю съ нимъ, и въ послѣдней рѣчи высказалъ это желаніе; но этими рѣчами явленія Іеговы въ бурѣ не предполагается, тогда какъ рѣчи Елигу именно указываютъ на такое явленіе Божіе, и служатъ, между прочимъ, посредствомъ къ тому, что Іегова явился въ бурѣ и вихрѣ.

3) Указываютъ на характеръ и слогъ рѣчей Елигу, которыя будто бы отличны отъ прочихъ рѣчей, содержащихся въ книгѣ, и выводятъ отсюда заключеніе, что ихъ писала другая рука, а не та, которая писала всю остальную книгу. Этотъ аргументъ обыкновенно употребляется тогда, когда нѣтъ другихъ прямыхъ доказательствъ извѣстнаго положенія. Касательно силы этого доказательства мы однажды замѣчали, что

оно имѣетъ значеніе лишь при другихъ, болѣе положительныхъ, доказательствахъ, и что само по себѣ оно можетъ быть употребляемо не только для совершенно различныхъ, но и противоположныхъ цѣлей.—Такъ и здѣсь, апологеты говорятъ, что въ существенныхъ чертахъ слогъ ихъ совершенно одинаковъ съ слогомъ всей книги и приводятъ длинный рядъ цитатъ, изъ которыхъ видно, что множество словъ въ одинаковыхъ значеніяхъ, множество совершенно одинаковыхъ сопоставленій словъ и оборотовъ въ этихъ рѣчахъ съ другими рѣчами друзей Іова и самого Іова. Если же есть и различіе въ слогѣ, особенно въ отличительномъ характерѣ рѣчи: то это различіе достаточно объясняется изъ особеннаго положенія и характера лица говорящаго сравнительно съ другими; живость, бойкость и стремительность рѣчей, полнота и величіе образовъ объясняется легко тѣмъ, что говоритъ человѣкъ юный, въ которомъ болѣе жару, въ которомъ преобладаетъ дѣятельность фантазіи, и это свидѣтельствуетъ лишь объ искусствѣ писателя, такъ ясно выразившаго характеръ лица говорившаго и въ самомъ слогѣ рѣчи показавшаго его особенность. Притомъ, этотъ юный другъ Іова былъ особенно воодушевленъ и возбужденъ, когда началъ говорить, съ одной стороны рѣзкостію рѣчей самого Іова, съ другой несправедливыми рѣчами другихъ друзей Іова, воодушевленъ такъ, что, по его собственнымъ словамъ, сердце его горѣло въ немъ и грудь не могла выдерживать того, что̀ онъ передумывалъ. Очень естественно ожидать отъ него рѣчи пылкой и стремительной, но какъ отъ человѣка понимавшаго хорошо дѣло,—рѣчи разсудительной и умной, каковы дѣйствительно рѣчи Елигу. Не надобно забывать, что и рѣчи Іова и друзей имѣютъ свой отличительный характеръ, по которому и слогъ ихъ различенъ; но изъ этого различія ничего нельзя вывести не въ пользу подлинности происхожденія какой-либо изъ нихъ отъ одного и того же писателя всей книги. Такимъ образомъ, изъ рѣчей Елигу, самихъ по себѣ, ничего нельзя заключить объ ихъ неподлинности. Другія основанія этого мнѣнія еще маловажнѣе и никакъ не сильны опровергнуть того положенія, утверждающагося на строгомъ единствѣ раскрытія основной мысли книги, что вся эта книга составляетъ одно стройное цѣлое и въ настоящемъ составѣ своемъ вышла изъ рукъ одного и того же писателя.

Противъ подлинности происхожденія пролога и эпилога отъ одного и того же писателя со всею остальною книгою

дѣлаютъ слѣдующія возраженія: а) они написаны совершенно иначе, чѣмъ вся остальная книга, именно—прозою, тогда какъ все остальное содержаніе изложено въ стихотворномъ размѣрѣ, что указываетъ на различіе писателей ихъ; б) въ стихотворной части Богъ вездѣ называется Элогимъ, а въ прозаической вездѣ Іеговою; в) въ прологѣ упоминается объ искусителѣ, какъ принимающемъ важное участіе въ бѣдственныхъ судьбахъ Іова, а представленіе о немъ явилось у Евреевъ будто бы во времена плѣна Вавилонскаго; слѣдовательно, тогда же написана и эта часть, и г) прологъ и эпилогъ стоятъ въ нѣкоторыхъ указаніяхъ въ противорѣчіи съ стихотворною частію книги; такъ, напримѣръ, по сказанію пролога: 1, 19 всѣ дѣти Іова погибли въ день общей погибели имущества и благосостоянія Іова, а въ стихотворной части книги упоминается о дѣтяхъ Іова какъ живыхъ (19, 17); потомъ, въ стихотворной части Іовъ сознается въ одномъ мѣстѣ, что онъ не разумно говорилъ (42, 3), а въ эпилогѣ говорится, напротивъ, что Богъ самъ одобряетъ Іова за то, что онъ правильно говорилъ, осуждаетъ друзей его за то, что они говорили несправедливо противъ него. Но эти основанія, очевидно, не такъ сильны, чтобы по нимъ отвергать происхожденіе всей книги отъ одного лица и раздѣлять писателя пролога и эпилога отъ писателя всей остальной книги, въ ея настоящемъ составѣ.

а) Писатель въ стихотворной формѣ хотѣлъ изобразить разговоръ Іова съ друзьями своими о причинахъ несчастія Іова, въ которомъ вообще рѣшался вопросъ объ отношеніи правды Божіей къ правдѣ человѣческой. Но Іовъ - не вымыслъ, а дѣйствительное историческое лицо: не слѣдовало ли писателю вкратцѣ сказать о предшествовавшихъ и послѣдующихъ обстоятельствахъ жизни Іова? Почему писатель избралъ простой повѣствовательный способъ, прозаическій,—на этотъ вопросъ рѣшительно отвѣчать нельзя; можетъ быть, подробности, которыя нужно было означить здѣсь, трудно было выразить въ стихотворной рѣчи и—писатель предпочелъ простой повѣствовательный способъ, которымъ вполнѣ достигалась цѣль книги.—Во всякомъ случаѣ, отсюда далеко еще до заключенія, что писатели этихъ частей книги различны. Развѣ не встрѣчается въ памятникахъ письменности и другихъ народовъ, что поэтическимъ произведеніямъ предпосылаются прозаическія введенія, въ которыхъ объясняется цѣль, случай,

побужденіе, обстоятельство и пр. поэтическаго произведенія? Точно то же можно предположить и здѣсь.—Второе изъ показанныхъ основаній не вѣрно и натянуто: названіе Бога Іеговою встрѣчается и въ стихотворной части книги раза три (12, 9 и пр.); защищающіе опровергаемую мысль указываютъ на то, что въ нѣкоторыхъ кодексахъ, въ этихъ мѣстахъ стоитъ не Іегова, а также Элогимъ; но въ большей части кодексовъ стоитъ Іегова, а большинству всегда можно вѣрить; видно, значитъ, что писатель и стихотворной части употреблялъ оба эти названія, только чаще—Элогимъ, можетъ быть, потому, что въ стихотворномъ размѣрѣ рѣчи это названіе было болѣе удобно; въ прозаической же части это названіе употребляется потому, что это имя точнѣе выражаетъ сущность Божію: ибо и Богъ, открывая Свое имя, назвалъ Себя Іеговою.—Третье изъ высказанныхъ основаній, будто представленіе о сатанѣ явилось у Евреевъ около временъ плѣна Вавилонскаго и, слѣдовательно, тогда же написанъ прологъ, если не вся книга,—совершенно не вѣрно: представленіе о зломъ духѣ всегда было у Евреевъ: по сказанію священныхъ Еврейскихъ книгъ, этотъ духъ, котораго нельзя не узнать въ зміѣ—искусителѣ, склонилъ Еву къ преступленію заповѣди; духъ лукавый давилъ Саула, когда отъ него отступилъ Духъ Господень; діаволъ возсталъ на Израиля и *подустилъ Давида, да сочтетъ Израиля* (1 Пар. 21, 1); слѣдовательно, относить ко временамъ плѣна упоминаніе пролога о духѣ—искусителѣ не требуется.—Наконецъ, что касается до тѣхъ мѣстъ пролога и эпилога, которыя будто противорѣчатъ стихотворвой части; то нужно захотѣть не понимать духа и характера книги, чтобы видѣть въ нихъ противорѣчіе: упоминаніе о сынахъ Іова въ стихотворной части, какъ еще живыхъ, тогда какъ въ прологѣ сказано, что они погибли, очевидно, не нужно понимать о дѣтяхъ въ собственномъ смыслѣ: здѣсь параллелизмъ стиха, въ первой половинѣ говорится о женѣ Іова, во второй, ради параллелизма, упоминается о дѣтяхъ. При томъ же, съ подлинника можно переводить и такъ, и это, кажется, будетъ вѣрнѣе,—что разумѣются здѣсь чужія дѣти, дѣти вообще, что и они—неразумныя оставили его, т. е., не шли къ нему, когда онъ ихъ звалъ. Потомъ, если Богъ говоритъ, что Іовъ правильно говорилъ, тогда какъ самъ Іовъ считалъ свои рѣчи не разумными: то Богъ говоритъ объ относительной справедливости рѣчей Іова, сравнительно съ

рѣчами трехъ друзей; они болѣе виноваты въ своихъ сужденіяхъ о причинахъ бѣдствій Іова, чѣмъ самъ Іовъ, хотя и Іовъ былъ не совсѣмъ правъ, какъ объ этомъ сказалъ ему самъ Богъ же (38, 1—2. 39, 32). Смыслъ словъ Божіихъ въ эпилогѣ—тотъ, что Іовъ лучше разсуждалъ, чѣмъ друзья его,—а правильно ли, этого не говорится въ эпилогѣ; что не совсѣмъ правильно—видно изъ приведенныхъ словъ Божіихъ. Такимъ образомъ, повторимъ, основанія противъ подлинности происхожденія пролога и эпилога отъ одного писателя съ остальною книгою вовсе не такъ сильны, чтобы выводить изъ нихъ такой результатъ. Съ другой стороны можно спросить: возможное ли дѣло, чтобы книга была первоначально безъ пролога и эпилога, когда въ нихъ именно—въ первомъ предлагается самый вопросъ, разрѣшеніе котораго составляетъ книгу, а въ послѣднемъ фактическое разрѣшеніе его? Предположить же, что былъ другой прологъ первоначально, который и замѣненъ настоящимъ, нѣтъ никакихъ основаній.—Такимъ образомъ, книга Іова съ прологомъ и эпилогомъ составляетъ одно нераздѣльное цѣлое, вышедшее изъ рукъ одного и того же писателя.

Время жизни Іова не восходитъ далѣе временъ Авраама или даже Исава, потому что одинъ изъ друзей его Валдадъ былъ потомокъ Авраама (Быт. 25, 12), другой—Елиѳазъ потомокъ Исава (Іов. 4, 1; ср. Быт. 36, 15); но оно и не нисходитъ позднѣе временъ Патріархальныхъ. Это видно изъ слѣдующаго: а) Іовъ достигаетъ такого долголѣтія (не менѣе 200 л.), какого не видно послѣ временъ Патріархальныхъ; б) по обыкновенію Патріархальному, онъ самъ совершаетъ жертву, какъ глава семейства (Іов. 1, 5); в) въ его время было сильно служеніе солнцу и лунѣ (Іов. 31, 26. 27)—самый древній родъ идолопоклонства особенно съ тѣмъ родомъ почтенія ихъ, о которомъ упоминается въ книгѣ; г) говоря о чудесахъ Божіихъ, ни Іовъ, ни друзья его не дѣлаютъ никакого намека на обстоятельства чудеснаго изшествія народа Израильскаго изъ Египта, приведшаго въ движеніе и трепетъ окрестные народы.

Что касается до того, откуда у Іова и его друзей такое понятіе о Богѣ единомъ и таинственное отношеніе къ Нему, простирающееся до непосредственныхъ откровеній, какія были только въ народѣ избранномъ—въ родѣ Авраамовомъ: то

надобно, кажется, предположить, что это были остатки древняго монотеизма, бывшаго, по изслѣдованіямъ ученыхъ, до времени всеобщею религіею всѣхъ народовъ.—Разселяясь изъ Арама и Месопотаміи, они въ раздѣленіи большею частію утрачивали вѣру въ чистый монотеизмъ и, смѣшиваясь съ Хамитами, вдавались въ идолопоклонство; но, какъ видно, нѣкоторыя племена сохраняли болѣе или менѣе чистую вѣру въ единаго Бога —Вѣчнаго. Подобные примѣры видимъ мы въ Мельхиседекѣ, жившемъ между Хананейцами, въ Валаамѣ, призванномъ изъ Месопотаміи, откуда вышелъ и Авраамъ и гдѣ жилъ долгое время Іаковъ.

II. О книгѣ Псалмовъ.

Въ Еврейскомъ языкѣ нѣтъ слова, которое бы вполнѣ, характеристически, обозначало составъ пѣсней, извѣстный подъ именемъ книги Псалмовъ. Названіе ея *Сеферъ Тегиллимъ* не выражаетъ вполнѣ того, что имъ обозначается, такъ какъ *тегилла* значитъ собственно *хвала, хвалебная пѣснь*, въ честь и славу Іеговы; *сеферъ тегиллимъ* означаетъ поэтому составъ только хвалебныхъ пѣсней,—т. е., нѣкоторую часть нашей Псалтири. Конечно, всѣ псалмы, не смотря на различіе ихъ содержанія, имѣютъ общую цѣль—хваленіе и прославленіе Бога; но это уже locus topicus, въ оправданіе древняго названія книги Псалмовъ, въ которомъ самая книга, конечно, не нуждается, потому что отъ такого или другаго названія она ничего ни теряетъ, ни пріобрѣтаетъ. А что это названіе книги не точно, видно изъ того, что сами священные поэты, пѣснопѣнія которыхъ составляютъ книгу псалмовъ, а равно и позднѣйшіе собиратели этихъ пѣснопѣній и составители нашей книги Псалмовъ, въ настоящемъ ея видѣ, даютъ различное названіе различнымъ частямъ книги и различно называютъ самыя произведенія или пѣсни, заключающіяся въ ней. Между этими названіями есть и слово *тегилла* въ надписяхъ лишь нѣкоторыхъ только псалмовъ (144), а это значитъ, что этимъ словомъ означается лишь извѣстный видъ псалмовъ, а не всѣ псалмы, которые имѣютъ и другія названія, выраженныя въ надписаніяхъ псалмовъ. Такъ, по окончаніи 71 псалма дѣлается такое заключеніе: „окончились молитвы (тефиллотъ) Давида, сына Іессеева". Здѣсь, очевидно, всѣ псалмы Давида, до 71-го называются общимъ именемъ „молитвъ". Въ оправданіе такого названія, въ сопоставленіи

съ общимъ названіемъ *тегиллимъ*, говорятъ, что и въ самыхъ хваленіяхъ заключается молитва и въ молитвѣ содержится хваленіе, и, значитъ, слова эти можно принимать въ одномъ смыслѣ. Можетъ быть и такъ; но дѣло въ томъ, что ни одно изъ этихъ словъ, значитъ, не составляетъ характеристическаго названія книги. Что названіе *Тефиллотъ* въ строгомъ смыслѣ не выражаетъ состава псалмовъ Давидовыхъ до 71, это видно изъ того опять, что этимъ словомъ означаются въ надписаніяхъ лишь нѣкоторые псалмы Давида (16); значитъ, опять приличествуетъ оно лишь извѣстному виду псалмовъ Давидовыхъ, а не всѣмъ; такъ какъ другіе носятъ въ надписаніяхъ другія наименованія. Эти другія наименованія слѣдующія: а) *михеттамъ*—(15. 55—59), *масеппилъ* (31, 41, 43, 44. 51—54 и др.),—*мизморъ*,—это названіе (мизморъ) имѣетъ большая часть псалмовъ, именно 57-мь, и, наконецъ, нѣсколько псалмовъ называются *ширъ* въ соединеніи съ какимъ-либо другимъ названіемъ, особенно съ послѣднимъ изъ сказанныхъ. Почти каждый изъ псалмовъ имѣетъ какое-либо изъ означенныхъ названій и лишь немногія не имѣютъ никакого наименованія. Отсюда видно, что ни *тегиллимъ*, ни *тефиллотъ* не означаютъ и не могутъ означать цѣлаго состава псалмовъ въ нашей книгѣ, и если первое дается всей книгѣ, а второе одной цѣлой части ея, то эти названія лишь условныя, а не необходимыя, какъ не характеристическія для означенія всего состава священныхъ пѣсней, составляющихъ псалтирь. Разсмотримъ эти частныя названія въ ихъ значеніи:

а) *Тегилла* значитъ, какъ замѣчено—*пѣснь*, содержащая *хвалу* и прославленіе кого-либо, особенно Бога, пѣснь, въ которой чувство поэта выражается въ радостномъ удивленіи божественнымъ совершенствамъ, въ ихъ проявленіяхъ въ мірѣ, и, вслѣдствіе того, въ восторженной хвалѣ.

б) *Тефилла* означаетъ собственно *молитву*, просьбу о чемъ-либо, пѣснь, въ которой священный поэтъ, сознавая несовершенство чего-либо вообще, проситъ Совершеннѣйшаго покрыть своимъ совершенствомъ несовершенство, значитъ пѣснь, въ которой выражается большею частію стремленіе примирить противорѣчія между святостію Бога и нечистотою человѣка, примирить прошеніемъ Божественной благости или благодати и правды.

в) *Михеттамъ* LXX-ть перевели словомъ *столпописаніе*. Вѣроятно, они читали *миккетавъ*, что значитъ *писанное*, написанное или *писаніе*; такъ переведено это слово и въ на-

шей русской псалтыри. Но почему LXX-тъ перевели не просто *писаніе*, а *столпописаніе*, сіе неизвѣстно. Толкователи этого надписанія говорятъ, что пѣсни эти названы такъ потому, что пророкъ Давидъ выставилъ ихъ какъ бы на столпѣ для потомковъ своихъ, и, значитъ, надписаніе это *указываетъ на нѣкія достопамятныя вещи, яже присно въ памяти содержатися достойни суть* (Св. Аѳанасій въ Толк. Псалт.). Нынѣшнее названіе—*микеттамъ* означаетъ, по изъясненію однихъ, нѣчто драгоцѣнное, золотое, и потому переводятъ это наименованіе псалма такъ: *золотая* или драгоцѣнная *пѣснь* Давидова, другіе же утверждаютъ, что это названіе означаетъ пѣснь, вылившуюся изъ глубокаго сокровеннаго чувства; значитъ, этимъ названіемъ выражается не извѣстное направленіе чувства поэта, напр., къ молитвѣ, къ прославленію, а собственно глубина самаго чувства, и только поэтому оно свойственно извѣстному виду псалмовъ. Въ пользу этого послѣдняго объясненія можно сказать вообще, что дѣйствительно псалмы, означенные названіемъ *микеттамъ* отличаются особенною глубиною чувства священнаго поэта (15, 55—59).

г) Названіе *масеппилъ* LXX-тъ перевели—словомъ *разума* или *въ разумъ*; оно собственно значитъ наученіе, вразумленіе, въ приложеніи къ поэтическому произведенію,—пѣснь учительная, дидактическая, на школьномъ языкѣ.—Конечно, всѣ пѣсни, содержащіяся въ псалтири, служатъ къ наученію или вразумленію; въ извѣстномъ смыслѣ все Священное Писаніе служитъ къ наученію,—по выраженію Апостола Павла. Но если только нѣкоторые псалмы имѣютъ это названіе, а другіе называются иначе, то можно думать, что при написаніи только этихъ псалмовъ священные поэты имѣли особую, частную цѣль—научить, вразумить, показать извѣстный предметъ, какъ объ немъ должно мыслить, какъ его должно понимать. Содержаніе псалмовъ, имѣющихъ это названіе, общее, учительное и притомъ о разныхъ предметахъ не позволяетъ точнѣе опредѣлить понятія, какое они соединяли съ этимъ словомъ, и догадки здѣсь были бы, кажется, напрасны.

д) Названіе *мизморъ* LXX-тъ всюду переводили словомъ Ψαλμός—*псаломъ*,—и, по общепринятому названію, всѣ пѣсни, входящія въ составъ разсматриваемой книги, суть псалмы, а самая книга называется *псалтирь*.—Греческое слово ψάλλειν означаетъ ударять по струнамъ смычкомъ или рукою на какомъ либо струнномъ музыкальномъ инструментѣ, потомъ вообще играть на этомъ инструментѣ.—Ψαλμός потому зна-

чить ударъ по струнамъ, игру на струнномъ музыкальномъ орудіи; затѣмъ даны этому слову и другія значенія, дальнѣйшія, именно: имъ означается самый звукъ, происходящій отъ удара по струнамъ,—звукъ аккорда; потомъ, самая пѣснь, которая выигрывается на музыкальномъ инструментѣ.—Еврейское *мизморъ* не соотвѣтствуетъ вполнѣ этимъ значеніямъ слова Ψαλμός, хотя LXX-тъ постоянно переводили первое послѣднимъ; игра на музыкальномъ инструментѣ у Евреевъ означалась другимъ словомъ, *наганъ*, между тѣмъ въ надписаніяхъ псалмовъ встрѣчаются оба эти слова и *мизморъ* и *наганъ* въ сопоставленіи; очевидно, что они имѣютъ различныя значенія; и если ψάλλειν соотвѣтствуетъ собственно *наганъ*, то уже не *мизморъ* и, значитъ, переводъ этого послѣдняго слова словомъ Ψαλμός не совсѣмъ точенъ.—*Мизморъ* собственно значитъ *пѣніе* голосомъ, потомъ самая пѣснь, которая поется; игру же на инструментѣ не означаетъ это слово ни съ Еврейскаго, ни съ Халдейскаго; и только потому, что при богослуженіи пѣніе псалмовъ у Евреевъ сопровождалось иногда игрою на музыкальныхъ инструментахъ, это слово можно перевести словомъ Ψαλμός.—Что *мизморъ* не значитъ собственно игры на инструментѣ,—это видно еще изъ того, что въ надписаніяхъ говорится иногда: *псаломъ* Давидовъ,—на такомъ-то музыкальномъ инструментѣ,—и, наконецъ, изъ того, что не всѣ псалмы носятъ, какъ мы видѣли, это названіе, а между тѣмъ и на тѣхъ псалмахъ, гдѣ нѣтъ этого названія, означаются инструменты, на которыхъ нужно играть (44).—И такъ, говоримъ, *мизморъ* собственно означаетъ *пѣніе*, а не игру на музыкальномъ инструментѣ,—потомъ самый голосъ или интонація пѣнія, а не голосъ игры, и—наконецъ, пѣснь самую, которая поется, а не ту, которая играется; и названіе *псаломъ* соотвѣтствуетъ этому слову только потому, что пѣніе сопровождалось иногда музыкою.—Давидъ, какъ образователь церковной музыки и пѣнія, далъ, вѣроятно, это названіе тѣмъ пѣснямъ, которыхъ пѣніе сопровождалось аккомпаниментомъ музыкальныхъ инструментовъ; оттого это названіе и не у всѣхъ псалмовъ, и нѣтъ его надъ тѣми, которые или только пѣлись, или только игрались.—Впрочемъ, это одна лишь догадка: музыка и пѣніе въ Давидовомъ хорѣ, ихъ взаимное отношеніе и участіе при богослуженіи и многое другое въ этомъ отношеніи доступны только болѣе или менѣе вѣроятнымъ догадкамъ; для полнаго уразумѣнія ихъ нѣтъ средствъ.

е) Съ значеніемъ названія *мизморъ* тѣсно совпадаетъ названіе нѣкоторыхъ пѣсней—*ширъ*. Это слово означаетъ *пѣснь* всякаго рода и потому въ надписаніи одно оно никогда не употребляется, а всегда въ сопоставленіи съ какимъ-либо другимъ словомъ, которое опредѣляетъ, что это такое за пѣснь. Это подробнѣе раскроемъ, когда будемъ говорить о надписяхъ псалмовъ вообще.

Изъ всего этого видно, что всѣ высказанныя названія псалмовъ суть termini technici для выраженія частныхъ видовъ священныхъ пѣсней, составляющихъ книгу Псалтирь, и если названіе *тегиллимъ* употребляется въ отношеніи ко всему составу этихъ пѣсней, а названіе *тефиллотъ* въ отношеніи къ цѣлой части псалмовъ Давидовыхъ, то эти названія лишь условныя, происшедшія изъ отношенія свойствъ части къ цѣлому. Точно также Ψαλτήριον въ означеніи всей книги и Ψαλμός въ наименованіи частныхъ пѣсней книги суть названія условныя, основывающіяся лишь на предположеніи, что всѣ пѣсни, содержащіяся въ книгѣ, пѣты были съ аккомпаниментомъ струнныхъ музыкальныхъ инструментовъ, и потому также—происшедшія изъ отношенія части къ цѣлому.

Общій характеръ псалмовъ тотъ, что они суть лирическія произведенія священныхъ Еврейскихъ поэтовъ. Что мы находимся здѣсь въ области исключительно чувства и сердечныхъ стремленій и порывовъ, это ясно,—впрочемъ, по общности, это понятіе о псалмахъ требуетъ нѣкоторыхъ ограниченій. Самый бѣглый взглядъ на все собраніе псалмовъ въ Псалтири показываетъ, что это суть выраженія не всякаго рода лирики Еврейской, а собственно лирики религіозной; вотъ почему, можно догадываться, многія лирическія произведенія, напр. Соломона, не вошли въ собраніе пѣсней въ псалтири и не сохранились для послѣдующихъ родовъ, хотя онъ написалъ въ свое время много пѣсней. И такъ, это собраніе произведеній чисто религіозной лирики. Далѣе, эта лирика не есть лирика частная, личная или индивидуальная; это пѣсни всего Израиля, какъ разъ Давидъ назвалъ псалмы свои (2 Цар. 23, 1). Существенный характеръ ихъ—выраженіе общаго міросозерцанія, общихъ стремленій, общихъ интересовъ, вообще, всего общаго въ религіозно-нравственной жизни Израиля въ частномъ; все общество Израильское могло назвать ихъ своимъ собственнымъ выраженіемъ, представленіемъ своей собсвенной внутренней жизни. Оттого они имѣютъ не только вообще религіозный, но и богослужебный характеръ,—они

были назначаемы для употребленія при общественномъ богослуженіи; а для того, чтобы пѣсни частнаго лица имѣли богослужебное употребленіе, нужно, чтобы это лице было органомъ всего общества, которому для богослуженія онъ предлагаетъ пѣсни,—чтобы это лицо было носителемъ и выразителемъ не личныхъ, индивидуальныхъ своихъ ощущеній, воззрѣній и пр., а цѣлаго общества, чтобы все общество сознавало своими эти пѣсни. Частное, индивидуальное потому должно входить сюда лишь на столько, на сколько оно выражаетъ общее. Дивное художественное соединеніе этого общаго съ частнымъ, личнымъ, является особенно въ псалмахъ Давида, которые писаны по какимъ либо случаямъ, напр., когда онъ убѣгалъ отъ Саула или Авессалома или когда терпѣлъ какое несчастіе и проч.; частный случай всегда возводится здѣсь до общаго понятія, выражающагося какою-либо стороною въ этомъ частномъ случаѣ, и это частное въ соединеніи съ общимъ, но не теряясь въ немъ, раскрывается такъ, что можетъ быть примѣнимо ко всѣмъ частнымъ случаямъ подобнаго рода, и это общее можетъ быть полнымъ выраженіемъ общества въ извѣстномъ отношеніи, такъ что общество псаломъ, составленный по частному случаю, можетъ назвать выраженіемъ своего состоянія въ извѣстномъ родѣ случаевъ или явленій.— Вотъ почему молитва, напр., Манассіи, помѣщенная въ концѣ книгъ Паралипоменонъ, молитва Езекіи, находящаяся въ 38 гл. книги Пр. Исаіи, молитва Іоны и Аввакума и др. не могли войти въ составъ книги псалмовъ, хотя и онѣ имѣютъ религіозный характеръ; онѣ суть личныя, индивидуальныя выраженія своихъ личныхъ, частныхъ чувствъ и воззрѣній, частное въ нихъ не возведено до общаго, и оттого исключительно,— не служитъ выраженіемъ общаго воззрѣнія и состоянія,—и потому ихъ молитвы не имѣли богослужебнаго употребленія, какъ общія пѣсни,—подобно находящимся въ Псалтири и—оттого не вошли въ нее. Другое дѣло въ Христіанской Церкви, гдѣ воззрѣніе шире, гдѣ и личное священнаго Еврейскаго пѣвца можетъ имѣть приложеніе и быть возведено до общаго,—въ Христіанской Церкви могутъ быть употребляемы, какъ дѣйствительно и употребляются, при богослуженіи и эти пѣсни; но въ Іудейской Церкви именно эта личность, частность, или индивидуальность пѣсней нѣкоторыхъ была одною изъ причинъ, почему не приняты онѣ были въ Псалтирь, какъ собраніе богослужебныхъ пѣсней, и сохранились только какъ историческіе памятники въ истори-

ческихъ книгахъ или историческихъ отдѣленіяхъ пророческихъ книгъ; тогда какъ пѣсни, напримѣръ, Давида, сохраняясь въ историческихъ книгахъ, какъ историческіе памятники, внесены и въ собраніе пѣсней богослужебныхъ, составляющихъ книгу Псалтирь (2 Цар. 22, 2. Псал. 17). И такъ, псалмы— произведенія религіозной лирики, назначенныя для употребленія при общественномъ богослуженіи, какъ выраженіе вообще народныхъ воззрѣній, стремленій, мыслей, чувствъ и пр., однимъ словомъ, какъ выраженія общаго въ частномъ.

Нечего, кажется, и прибавлять къ тому, что въ Псалтирь вошли только такія пѣсни, о которыхъ было извѣстно, что *при составленіи ихъ составители пользовались* особеннымъ, непосредственнымъ содѣйствіемъ Духа Божественнаго. Что эту принадлежность съ древняго времени считали необходимою для искусства, служащаго святилищу или для употребленія при святилищѣ, это видно изъ книги Исхода, гдѣ Іегова *говоритъ*, что онъ *Веселіила, главнаго* архитектора скиніи, для того, чтобы онъ могъ соорудить ее, исполнилъ Духомъ Своимъ (31, 2—3); тѣмъ болѣе такое исполненіе Духомъ необходимо было для составителей священныхъ пѣсней, употреблявшихся при богослуженіи. И дѣйствительно, основатели священной Еврейской музыки упоминаются писателемъ книгъ Паралипоменонъ, который жилъ и писалъ въ то время, когда была собираема книга Псалмовъ, даже самъ, можетъ быть, принималъ участіе въ составѣ *ея*, *упоминаются*, говоримъ,—не какъ простые музыканты, а какъ люди, исполненные Божіею мудростію, какъ пророки, какъ *видцы* (1 Пар. 25, 1—7). Тѣмъ болѣе таковы были сами священные пѣвцы слагатели пѣсней, составляющихъ Псалтирь, изъ коихъ нѣкоторые были вмѣстѣ и музыкантами, о коихъ такъ упоминаетъ писатель книгъ Паралипоменонъ. Давидъ, напримѣръ, самъ о себѣ говоритъ, что онъ писалъ подъ непосредственнымъ вліяніемъ Духа Божія,—что онъ писалъ *въ Духѣ*,—это подтвердилъ и Іисусъ Христосъ въ разговорѣ съ фарисеями о 109 псалмѣ (Мат. 22, 41—46). Другой псалмопѣвецъ, Асафъ, называется *видцемъ* или *провидцемъ* (2 Пар. 29, 30). Тоже самое должно сказать и о всѣхъ писателяхъ псалмовъ. Извѣстныя слова Спасителя, сказанныя ученикамъ, шедшимъ въ Еммаусъ,—*о законѣ, и пророцѣхъ, и псалмѣхъ*, показываютъ, что и эти послѣдніе писаны подъ такимъ же непосредственнымъ дѣйствіемъ Духа Іеговы, какъ и первые. И такъ, книга псалмовъ есть собраніе боговдохновенныхъ произведеній рели-

гіозной лирики Евреевъ, назначенныхъ для употребленія при общественномъ богослуженіи, изъ которыхъ большая часть,—какъ можно заключать изъ надписаній псалмовъ,—а можетъ быть и всѣ пѣты были съ аккомпаниментомъ музыки.

Какъ произведенія священной, для употребленія при общественномъ Богослуженіи въ назиданіе общества назначенной, лирики, псалмы поэтому самому, представляютъ собою полное выраженіе углубляющагося въ Божественное откровеніе и вносящаго его содержаніе въ жизнь, какъ частныхъ лицъ, такъ и цѣлаго общества Евреевъ, духа, который высказываетъ въ нихъ свои ощущенія и созерцанія, свою внутреннюю религіозную жизнь, въ ея различныхъ проявленіяхъ, въ ея полнотѣ, ясно выразившейся въ частностяхъ. Соотвѣтственно этому характеру своему, они составляютъ самое полное отраженіе, свѣтлое зеркало религіозно-нравственной жизни Евреевъ, въ ея священныя минуты, въ ея святой настроенности, въ ея высокой чистотѣ. Эта религіозная жизнь теократическаго общества и каждаго члена его въ частности возрастала и укоренялась не только на откровеніяхъ и свидѣтельствахъ Іеговы въ словѣ и дѣлѣ, но была еще такъ объята и проникнута Богоданнымъ закономъ, что всѣ ея движенія и обнаруженія непремѣнно условливались и даже образовались болѣе или менѣе именно этимъ закономъ. Изъ этихъ-то отношеній закона ветхозавѣтнаго къ жизни и обнаруженіямъ ея образовался извѣстный, опредѣленный характеръ еврейскихъ лирическихъ произведеній, который такъ полно и ясно выражается въ книгѣ Псалмовъ.

Обозначимъ въ краткихъ чертахъ основу жизни теократическаго еврейскаго общества, чтобы потомъ видѣть отраженіе ея въ лирикѣ псалмовъ. Изъ всѣхъ народовъ земли одинъ только еврейскій народъ призванъ былъ въ достояніе Іеговы, въ его собственность, быть народомъ особеннымъ, святымъ народомъ, если онъ будтъ вѣренъ своему завѣту съ Богомъ и будетъ слѣдовать его святымъ заповѣдямъ: „вотъ нынѣ, говорилъ Іегова народу, если слухомъ послушаете вы голоса Моего и сохраните завѣтъ Мой, то будете у Меня людьми избранными изъ всѣхъ народовъ, какіе на землѣ; вы будете для Меня царскимъ священіемъ, языкомъ святымъ“ (Исх. 19, 5. 6). Призваніе Израиля къ такому святому и великому назначенію было со стороны Іеговы дѣломъ свободной любви и благодати, а осуществленіе этого назначенія со стороны народа зависѣло отъ его вѣрности Іеговѣ, который открылъ ему Свою

волю въ откровенномъ законѣ, повелѣвающемъ, обѣщающемъ и карающемъ,—законѣ, чрезъ исполненіе котораго народъ и внутренно и внѣшне освящался, а чрезъ нарушеніе осквернялся. Теперь, когда Израиль хотѣлъ осуществить въ своей жизни это призваніе, выраженное въ законѣ; то прежде всего въ положительныхъ и отрицательныхъ заповѣдяхъ закона, т. е., въ обѣтованіяхъ и угрозахъ или въ повелѣніяхъ и запрещеніяхъ ему должно было представиться предъ глаза противорѣчіе или противоположность между Божественною святостію и чистотою и собственною грѣховностію или скверною. Главное требованіе закона, на которомъ основываются всѣ заповѣди, предписанія и повелѣнія: „будьте святы, какъ святъ Я, Іегова, Господь вашъ", должно было не только представляться всѣмъ членамъ завѣтнаго народа цѣлію его призванія и идеею его жизни, какъ народа особеннаго, собственнаго Богу; но должно было открыть ему также огромное разстояніе между его настоящимъ состояніемъ и этимъ состояніемъ идеальнымъ, но требуемымъ, открыть великое противорѣчіе, въ которомъ стоитъ его дѣйствительная жизнь съ ея идеею, которую назначено ему осуществить. Но познаніемъ цѣли призванія, дознаніемъ противорѣчія между дѣйствительною жизнію и ея идеею не указывается еще ни путь, по которому, ни средство, которымъ бы человѣкъ могъ достичь предложенной ему цѣли, уничтожить противорѣчіе и—отъ грѣха, происшедшаго отъ отчужденія отъ Бога, высочайшаго добра, перейти въ истинное блаженное общеніе жизни съ нимъ. Если бы, такимъ образомъ, Богъ далъ только законъ, заповѣди и прещенія; то строгостію и важностію своихъ постановленій Онъ довелъ бы подзаконнаго человѣка лишь до отчаянія и смерти, но не до спасенія и жизни. Оттого завѣтъ, который Іегова Господь постановилъ съ Патріархами и ихъ сѣменемъ, состоялъ не только въ заповѣдяхъ положительныхъ съ обѣтованіями и отрицательныхъ съ угрозами, но ближайшимъ образомъ въ благодатномъ принятіи Израиля въ свое достояніе, въ свой возлюбленный народъ, которому Онъ открылъ Себя такъ: „Іегова, Господь Богъ вашъ, щедръ и милостивъ, долготерпѣливъ и многомилостивъ и истиненъ, и правду храняй и творяй милость въ тысящи, отъемляй беззаконія и неправды и грѣхи, и наводяй грѣхи отцевъ на чада и чада чадъ до третьяго и четвертаго рода только ненавидящимъ Мене" (Исх. 34, 6—7). Закону предшествовало со стороны Іеговы обѣтованіе, заповѣдямъ и запрещеніямъ фактическое

изъявленіе Его вѣрности своему закону и благодати, и—постоянно сопровождалъ эти изъявленія законъ. Закону съ его требованіемъ: *святи будете, якоже Азъ святъ есмь, Господь Богъ вашъ и возлюбиши Господа Бога твоего всѣмъ сердцемъ твоимъ и всею душею твоею и всею мыслію твоею, и ближняго твоего, якоже себе самого,* этому закону, котораго грѣшникъ собственными силами и средствами выполнить былъ не въ состояніи, сопутствовалъ законъ о жертвахъ, въ которомъ Израилю давалось средство къ очищенію своихъ грѣховъ и примиренію съ Богомъ, и чрезъ своего посредника и ходатая, Первосвященника, приступавшаго къ благодатному Престолу Іеговы, по вѣрѣ, онъ могъ дѣйствительно получить прощеніе своихъ грѣховъ, благодать, миръ и спасеніе. Такъ, завѣтный народъ имѣлъ не только въ законѣ ясное откровеніе святой воли Божіей и вѣрнѣйшее средство къ познанію своего назначенія и могъ во всякое время имъ измѣрять свое отношеніе къ Богу Іеговѣ; но онъ имѣлъ также въ данномъ закономъ же культовомъ устройствѣ извѣстные залоги, доступныя средства и, значитъ, вѣрный путь къ достиженію духовнаго общенія жизни съ Іеговою и—на праздникахъ, при совершеніи Пасхи и другихъ жертвоприношеній могъ радоваться и веселиться предъ лицемъ своего святаго и праведнаго Іеговы, не опасаясь Его гнѣва и явленія правды надъ грѣшниками.

Такимъ образомъ, Израилю даны были самимъ же закономъ, слѣдовательно, законныя и, значитъ, совершенно дѣйствительныя условія и средства для достиженія своего назначенія и осуществленія по возможности въ дѣйствительной жизни требованій жизни, сообразной съ призваніемъ, т. е., для воплощенія идеальной религіозно-нравственной жизни въ дѣйствительности. Въ законѣ Моисеевомъ была ему предложена жизнь и смерть, добро и зло, благословеніе и проклятіе, чтобы онъ избралъ добро и жизнь и чрезъ исполненіе святой воли Іеговы дѣлалъ себя участникомъ въ обѣтованіи, что Іегова, его Богъ, хочетъ сдѣлать его высшимъ всѣхъ народовъ,—великимъ и славнымъ, блаженнымъ и благословеннымъ народомъ. Но это избраніе высшаго, это достиженіе идеала религіозной жизни и осуществленія его въ дѣйствительной, при немощи и слабости естественной, не можетъ совершиться безъ сильной и упорной борьбы плоти на духъ и духа на плоть. Самый законъ яснѣйшимъ образомъ обнаруживаетъ эту грѣховность, это поползновеніе ко грѣху: *грѣха не знахъ,* говоритъ одинъ великій вѣдецъ человѣческой природы,—*грѣха*

не знахъ, точію закономъ; похоти же не вѣдахъ, аще не бы законъ глаголалъ: не похощеши; вину же, т. е., поводъ,—*получивъ грѣхъ посредствомъ заповѣди, содѣла во мнѣ всяку похоть, прельсти мя и тою умертви мя; не еже бо хощу доброе, сіе творю, но еже не хощу—злое, сіе содѣваю; вижду инъ законъ, противувоюющъ закону ума моего и плѣняющъ мя закономъ грѣховнымъ, сущимъ во удѣхъ моихъ; но безъ закона грѣхъ мертвъ есть; азъ живяхъ кромѣ закона иногда, пришедшей же заповѣди, грѣхъ убо оживе, азъ же умрохъ, и обрѣтеся ми заповѣдь, яже въ животъ, сія въ смерть.* Вотъ состояніе естественнаго человѣка подъ закономъ и отношеніе его къ закону, чрезъ исполненіе котораго однакоже осуществляется идея религіозно-нравственной жизни въ дѣйствительности. Необходима, говоримъ, при этомъ упорная борьба плоти на духъ, духа же на плоть. Если Іегова не оставлялъ своего народа ни въ какое время безъ наглядныхъ фактическихъ доказательствъ явленія своей правды и святости, равно какъ любви, благости, истины и вѣрности завѣту своему; если Онъ и послѣ Моисея, чрезъ Своихъ пророковъ, всегда возвѣщалъ Свою волю и опредѣленія,—наказывалъ отступленія и беззаконія, благословлялъ покаяніе и благочестіе: то народъ, какъ цѣлое, все-таки всегда оставался въ противорѣчіи со своею идеею или назначеніемъ и, наконецъ, такъ предался безбожію и пороку, что праведный Іегова отвергъ его и—только „останокъ спасся". Вся жизнь этого народа, равно какъ и каждаго лица этого народа, есть сознательная, именно доведенная до сознанія закономъ, борьба добра и зла, духа и плоти,—и чѣмъ яснѣе былъ этотъ законъ, тѣмъ сознательнѣе происходила эта борьба, и этою-то сознательностію отличается она отъ внутренней борьбы всѣхъ другихъ языческихъ народовъ, у которыхъ не такъ ясно, потому что не правильно, понималось это добро и зло и ложно сознавалось назначеніе человѣка.

Въ этой борьбѣ естественной воли съ требованіями воли Божественной, открытой въ законѣ, находился не только народъ, какъ цѣлое, но и каждый отдѣльный членъ, такъ что, можно сказать, исторія народа отражалась въ духовной исторіи каждаго члена этого народа. Даже, чѣмъ выше человѣкъ стоялъ въ развитіи своего религіознаго сознанія, чѣмъ болѣе познавалъ законъ, тѣмъ болѣе чувствовалъ онъ эту борьбу,—какъ то почти всегда бываетъ,—что человѣкъ болѣе совершенный чувствуетъ сильнѣе силу несовершенства, и великіе

праведники яснѣе сознаютъ эту нравственную борьбу,—хотя и выходятъ изъ нея побѣдителями. Вотъ задача, предметъ и характеръ священной лирики еврейской, выраженной въ книгѣ Псалмовъ. Въ историческихъ и пророческихъ книгахъ эта борьба народа съ самимъ собою или лучше уклоненія естественной воли отъ воли откровенной въ законѣ, при стремленіи къ достиженію своего назначенія, выраженнаго въ законѣ,—изображается во внѣшнихъ фактахъ, событіяхъ, въ которыхъ выражается такъ или иначе, болѣе или менѣе ясно эта борьба въ великомъ и цѣломъ: книга Псалмовъ есть изображеніе этой внутренней, невидимой борьбы благочестія съ искушеніями и прелестями злаго начала въ волѣ естественной, борьбы, во всей ея силѣ и напряженіи. Мы видимъ здѣсь благочестивыя души, окруженныя, объятыя искушеніями сильными и плѣнительными,—стремящіяся со всею силою къ тому, чтобы усвоить себѣ обѣщанныя въ законѣ благословенія— достигнуть этого блаженнаго единенія съ Богомъ,- получить вообще все, что обѣщаетъ законъ исполнителямъ его и, слѣдовательно, осуществить идею своего назначенія въ дѣйствительной жизни, но задерживаемыя грѣховностію, испорченностію, злою волею, и потому состоящія въ борьбѣ съ этимъ зломъ, борьбѣ тѣмъ упорнѣйшей, чѣмъ яснѣе сознается назначеніе и желаніе достигнуть его и сила зла, увлекающая и отклоняющая ихъ отъ этой цѣли. Это—обнаруженіе процесса внутренней борьбы съ стремленіемъ побѣдить злое начало и потому побѣждающее. Изъ Псалмовъ узнаемъ мы существо и силу, дѣйствіе и побѣду открывающагося въ законѣ, руководящаго и оживляющаго исторію народа, Божественнаго начала ветхозавѣтной религіи, которое проникаетъ естественныя силы и природу народа, просвѣщаетъ и влечетъ къ истинному назначенію и въ тоже время освѣщаетъ бореніе, совершающееся отъ этого въ ней и въ благочестивыхъ, побѣду добра надъ зломъ, закона надъ испорченною волею, такъ что Псалтирь, въ богатомъ разнообразіи своихъ пѣсней, живо и наглядно раскрываетъ душу человѣка во всѣхъ ея движеніяхъ религіозно-нравственныхъ и предлагаетъ богатые цвѣты и плоды, которые произращаетъ жизнь вѣры ветхозавѣтнаго человѣка. Отсюда понятно и это разнообразіе псалмовъ, соотвѣтственно разнообразію душевныхъ состояній праведника, въ его могучей борьбѣ: то сердечныя, умилительныя молитвы къ Богу, милосердному и праведному, о пощадѣ и помилованіи; то восторженныя пѣсни въ честь и славу Всемогущаго

и Великаго, творящаго чудеса непрерывныя въ народѣ своемъ, содѣлавшаго всю исторію его чудомъ, управляющаго всѣмъ премудро, какъ премудро все совершившаго; то излiянія сердечной благодарности къ Всемилосердому и Всеправедному; то наученіе неразумныхъ путямъ Іеговы, то увѣщаніе, то наставленіе; то надежда на побѣду и свѣтлое будущее и пр. и пр. Вотъ почему всѣ они такъ выражаютъ внутреннее состояніе каждаго человѣка, знающаго волю Іеговы, ревнующаго о своемъ спасеніи и потому находящагося во внутренней, болѣе или менѣе упорной, борьбѣ и сознающаго эту борьбу,— въ нихъ раскрыта вся внутренняя жизнь съ затаенными ея біеніями, стремленіями, обнаруженіями. Вотъ почему не только Еврейское общество признавало ихъ выраженіемъ себя и потому употребляло при общественномъ богослуженіи, но и всѣ, знающіе Іегову, Его законъ и царство, всегда руководствовались и руководствуются ими въ образованіи своей религіозно-нравственной жизни, употребляли и употребляютъ ихъ при своемъ Богослуженіи. Вотъ почему, наконецъ, эта книга заключаетъ въ себѣ все существенное ветхозавѣтнаго домостроительства, содержитъ въ себѣ весь Ветхій Завѣтъ, какъ выражаются древніе толкователи; она есть полное выраженіе религіозно-нравственной жизни теократическаго общества, въ лучшую пору его развитія, и значитъ, ясное отраженіе всего ветхозавѣтнаго домостроительства; это по выраженію одного изъ новыхъ толкователей, „полный, подробный и искренній отвѣтъ Еврейскаго общества на откровенія Іеговы".

Надписи надъ псалмами, по ихъ значенію, можно раздѣлить на три рода: однѣ изъ нихъ означаютъ общій характеръ пѣсни, напр. молитва, ученіе, хвала и пр.; въ другихъ показываются историческія обстоятельства, послужившія поводомъ къ составленію извѣстныхъ пѣсней, напр. псаломъ Давида, когда онъ бѣжалъ отъ сына своего Авессалома (3), или: плачевная пѣснь Давида, которую онъ воспѣлъ Господу относительно Хуша, изъ племени Веніаминова (7), или: псаломъ Давида, когда онъ былъ въ пустынѣ Іудейской (62) и пр. Этого рода надписанія встрѣчаются почти исключительно надъ псалмами Давида. Наконецъ, третьяго рода надписи указываютъ на назначеніе извѣстныхъ пѣсней для музыкальныхъ орудій и какого рода, для пѣнія и какого рода и когда. Эти трояко рода надписи находятся иногда надъ однимъ псалмомъ; надъ нѣкоторыми псалмами поставлена лишь двухъ родовъ надпись, а нерѣдко и одного рода, просто, напр. Пса-

ломъ, Хвала, Пѣснь. О перваго рода надписяхъ, означающихъ общій характеръ пѣсни, мы говорили прежде; втораго рода надписи не требуютъ особаго изслѣдованія, потому что обстоятельства, въ которыхъ написана та или другая пѣснь, извѣстны всѣ изъ книгъ историческихъ Ветхаго Завѣта.

Остается третій разрядъ надписей, показывающихъ назначеніе Псалмовъ, и мы остановимся на нихъ. Впрочемъ, надобно прежде всего замѣтить, что этого рода надписи по большей части темны, еще болѣе затемнены различными переводами и объясненіями, иногда довольно странными, хотя во многихъ отношеніяхъ поучительными и назидательными; а потому рѣшительнаго мнѣнія о значеніи ихъ произнести большею частію нельзя; о многихъ даже чего-нибудь опредѣленнаго сказать нѣтъ возможности, а потому мы будемъ говорить не о всѣхъ этого рода надписяхъ, а только хотя нѣсколько доступныхъ разумѣнію.

55 Псалмовъ въ Еврейской Псалтири имѣютъ надписаніе—Lamnazeach. Слово *менацеахъ* встрѣчается въ Ветхозавѣтныхъ книгахъ въ значеніи—*предстоятель*, *начальникъ*, *первенствующій* или *управляющій*; въ такомъ смыслѣ оно употреблено въ сказаніяхъ 2-й кн. Паралипоменонъ о приставникахъ, т. е., начальникахъ работъ при построеніи храма Соломонова (2, 18), о Левитахъ, приставленныхъ смотрѣть надъ „творящими дѣла Господня“ (1 Пар. 23, 4. Ездр. 3, 8. 9). Отсюда можно думать, что если слово *менацеахъ* встрѣчается въ надписаніяхъ псалмовъ, пѣсней, назначенныхъ для употребленія при общественномъ Богослуженіи, и притомъ съ аккомпаниментомъ музыкальныхъ орудій, какъ показываютъ нѣкоторыя надписанія: то оно означаетъ начальника музыки или пѣнія, или вообще хора, и *ламнацеахъ* поэтому значитъ: „начальнику хора“. Такъ переводятъ это слово многіе изъ новѣйшихъ толкователей вслѣдъ за средневѣковыми учеными Евреями—Кимхи, Ярхи, Абенъ--Езра и др. (мнѣнія древнихъ Евреевъ намъ неизвѣстны); новые переводы псалмовъ на разные языки почти всѣ (не исключая и русскаго перевода) приняли это значеніе слова. Но не такъ думали нѣкоторые древніе, даже и не очень древніе переводчики и толкователи. LXX-ть перевели это слово—словомъ εἰς τὸ τέλος, въ Вульгатѣ поставлено in finem; соотвѣтственно тому, у насъ въ славянскомъ переведено—*въ конецъ*. Изъ другихъ древнихъ переводчиковъ Блаженный Іеронимъ, Акила и Θеодотіонъ перевели это слово словомъ—*побѣдителю*, что, какъ кажется, вы-

ражаетъ нѣсколько мысль нынѣшняго подлинника; *побѣдитель*—первый, лучшій, искуснѣйшій, предстоятель или начальникъ; Симмахъ перевелъ—*побѣдная пѣснь*; но это значитъ переводъ—εις το τέλος, in finem - *въ конецъ*? Вотъ что говоритъ объ этомъ одинъ изъ позднѣйшихъ отечественныхъ толкователей: „Въ конецъ, таково надписаніе псалма четвертаго (между прочимъ), въ немъ же обрѣтается нѣкая разность между текстомъ Еврейскимъ и Греческимъ; вмѣсто бо слова сего—*въ конецъ*, съ нынѣшняго Еврейскаго подлинника Блаженный Іеронимъ преложилъ—*побѣдителю*, ему же послѣдуютъ и вси новѣйшіе толкователи. Мы за лучше разсуждаемъ послѣдовати переводу 70 толковниковъ, яко мужей преученыхъ и въ обоихъ языкахъ преискусныхъ, еще же и книги исправнѣйшія имѣвшихъ, тѣмъ паче, что и разумъ словесъ по переводу 70 толковниковъ является быти важнѣйшій. По тексту бо нынѣшнихъ Еврейскихъ книгъ означается, яко сей псаломъ (4) данъ есть побѣдителю въ пѣсняхъ, сирѣчь—начальнѣйшему учителю пѣвцевъ или мужу искуснѣйшему въ пѣніи; которая вещь не толикой является важности, дабы заслуживала внесена быти въ божественныя книги для вѣчныя памяти. По переводу же 70 толковниковъ означается, яко сей псаломъ долженствуетъ пѣтъ быти даже въ конецъ, сирѣчь, всегда или зѣло часто, еже знаменуетъ, яко сей псаломъ единъ есть изъ полезнѣйшихъ. Къ сему присовокупляется и таинственное разумѣніе, яко сей псаломъ ко Христу принадлежитъ, Иже есть кончина закона и пророковъ". Сверхъ этого, нѣкоторые изъ древнихъ въ надписаніи—*въ конецъ* видятъ еще тотъ смыслъ, что псалмы, надписанные этимъ словомъ, содержатъ въ себѣ пророчества, которыя должны придти въ исполненіе при концѣ вѣковъ (Аѳан. В. Пс. 8). Сказано: *въ конецъ*, замѣчаетъ Св. Аѳанасій при объясненіи этого надписанія въ 8 псалмѣ,—потому, что въ семъ псалмѣ содержится пророчество, имѣющее придти въ исполненіе при концѣ временъ. Посему, кажется, *ламнацеахъ* въ Еврейскомъ подлинникѣ и въ переводѣ LXX-ти имѣютъ совершенно различныя значенія. „Сія разность, продолжаетъ упомянутый толкователь, произошла (яко же мнимъ) отъ сходства Еврейскихъ реченій: ибо 70 толковниковъ читали ланнецахъ, еже есть *въ конецъ*; а нынѣшніе Евреи читаютъ *ламнацеахъ*, еже есть—*побѣдителю*, которое слово взошло въ нынѣшній Еврейскій текстъ, безъ сомнѣнія, отъ погрѣшности писцовъ". Объясненіе разности очень легкое, но едва ли спра-

ведливое. Единственное основаніе этой предполагаемой разности въ спискахъ, которые имѣли подъ руками 70 толковниковъ, съ настоящими списками,—въ разсматриваемомъ надписаніи то, что *въ конецъ* по Еврейски не *ламнацеахъ*, а *ланнецахъ*, и—что, слѣдовательно, если 70 перевели *въ конецъ*, то читали не иначе, какъ *ланнецахъ*; но нѣтъ ни одного древняго списка, которымъ бы фактически подтверждалось это чтеніе; это отсутствіе всякихъ фактическихъ основаній дѣлаетъ невѣроятнымъ высказанное предположеніе о различіи чтеній. Странно же предположить, чтобы только у 70-ти читалось *ланнецахъ* вѣрно, а во всѣхъ остальныхъ было *ламнацеахъ*, и это слово, яко бы неправильное, совершенно вытѣснило правильное чтеніе,—такъ что не дошло до насъ ни одного кодекса съ правильнымъ чтеніемъ, и яко бы мы можемъ догадываться, что истинное чтеніе было *ланнецахъ* потому только, что 70-тъ перевели—*въ конецъ*, а не *начальнику хора*, и еще въ Вульгатѣ поставлено in finem. Повторяемъ, что во всѣхъ древнихъ кодексахъ, по изслѣдованію ученыхъ, стоитъ *ламнацеахъ*, а не *ланнецахъ*, и нѣтъ основаній думать, чтобы послѣднее изъ этихъ словъ всюду замѣнилось первымъ по ошибкамъ писцовъ, тѣмъ менѣе можно подозрѣвать какую-либо неблагонамѣренность въ такомъ замѣненіи, и во всякомъ случаѣ--нельзя объяснить, какъ это такъ случилось, что истинное чтеніе *ланнецахъ* совершенно затерялось, а вмѣсто его всюду появилось *ламнацеахъ*. Отсюда болѣе, чѣмъ вѣроятно, что и LXX читали это надписаніе такъ же, какъ читается оно нынѣ, т. е., *ламнацеахъ*. Но почему же они перевели словомъ—*въ конецъ*,—не согласно съ значеніемъ Еврейскаго слова?--Вольнодумцы утверждаютъ, что такой переводъ произошелъ или отъ ошибки LXX, а за ними и Вульгаты и разумѣется Славянскаго перевода,—или отъ того, что LXX были вообще люди не искусные въ переводѣ съ еврейскаго на греческій языкъ и не съумѣли передать греческимъ словомъ еврейскаго; думаютъ такъ, опираясь на то, что переводъ LXX-ти во многихъ мѣстахъ не вѣренъ и не точенъ. Если бы это послѣднее было и такъ на самомъ дѣлѣ; то при разсматриваемомъ надписаніи едва ли справедливо винить LXX въ неправильности перевода, какъ, по видимому, ни согласенъ ихъ переводъ съ подлинникомъ. Скорѣе можно думать, что толкователи перевода LXX-ти не такъ поняли мысль LXX, заключенную въ этомъ словѣ εις το τέλος, и потому не такъ толковали ее, чѣмъ полагать, что сами 70-тъ или не такъ

читали, или не поняли этого надписанія и потому не правильно передали. Мы согласнѣе въ этомъ отношеніи съ тѣми изъ ученыхъ, которые видятъ согласіе перевода LXX съ еврейскимъ подлинникомъ въ словѣ *ламнацеахъ*,— только уже этотъ переводъ придется объяснить не такъ, какъ въ выше приведенныхъ изъясненіяхъ, да и самое слово *менацеахъ* не ограничивать однимъ значеніемъ *перваго*, *предстоятеля* или *начальника*, тѣмъ болѣе, что въ значеніи начальника музыки или хора это слово нигдѣ не встрѣчается, и это значеніе придано ему лишь по догадкѣ—что если псалмы надписаны *начальнику*, то значитъ—*начальнику хора*. Въ книгѣ Паралипоменонъ, въ томъ мѣстѣ, гдѣ говорится о начальникѣ хора поставлено не *менацеахъ*, а *гасаръ* (1 Пар. 15, 22). Притомъ же, что значило бы это надписаніе *начальнику хора*? Что этимъ выражалось? Что псаломъ долженъ былъ пѣться и играться въ хорѣ? Но извѣстно, что всѣ псалмы назначены были для общественнаго Богослуженія и, слѣдовательно, быть пѣтыми и игранными на храмовой музыкѣ. Родъ пѣнія и музыки? такъ какъ извѣстно, что Давидъ царь раздѣлилъ хоръ на три класса, каждый съ своимъ особымъ характеромъ пѣнія и музыки.—Но въ такомъ случаѣ точнѣе означалось бы начальнику какого именно хора данъ первоначально псаломъ, чтобы понять характеръ его пѣнія и музыки; притомъ же, родъ музыки прямо означенъ въ нѣкоторыхъ псалмахъ, не зависимо отъ надписанія—*ламнацеахъ*, въ каковомъ случаѣ одно изъ надписаній было бы излишне. Вообще, цѣль и собственное значеніе этого надписанія непонятны, если его принимать въ значеніи начальника хора; кажется, что оно—это надписаніе—было бы совершенно излишне въ этомъ случаѣ или въ этомъ значеніи. Вотъ почему представляется, что *ламнацеахъ* въ надписаніи псалмовъ едва ли означаетъ *начальнику хора*, а имѣетъ другое значеніе, хотя *менацеахъ* и означаетъ предстоятеля или начальника.

Какое же это значеніе? Слово *лацеахъ* о пѣніи и музыкѣ употребляется въ одномъ только мѣстѣ и параллельныхъ съ нимъ—въ 15-й главѣ 1-й книги Паралипоменонъ (19—21). Искуснѣйшіе въ пѣніи Еманъ, Асафъ и Еѳамъ для игры (поставлены) на мѣдныхъ кимвалахъ гашміа; Захарія и Азіилъ, Семиримоѳъ и Еіилъ, Ананій и Еліавъ, Маасія и Ванея играли на Арфахъ и Аламоѳъ; Матгаѳія и Елиѳлей и пр. отлично играли на цитрахъ нацеахъ. Здѣсь, очевидно, означаются роды музыки и кромѣ названій разныхъ ин-

струментовъ употреблены два слова, выражающія отличительный характеръ этихъ родовъ музыки—гашміа и нацеахъ, и какъ бы противополагающіяся одно другому. Первымъ словомъ—*гашміа*—означается игра на металлическихъ кимвалахъ или литаврахъ и эта игра была принадлежностію троихъ начальниковъ музыки: Емана, Асаѳа и Еѳама; другимъ же словомъ *нацеахъ* означается игра на арфахъ и цитрахъ (а равно и на прочихъ струнныхъ инструментахъ), на которыхъ играли прочіе пѣвцы и музыканты хора, кромѣ троихъ помянутыхъ начальниковъ. Отличительный характеръ игры перваго рода, на кимвалахъ мѣдныхъ, состоялъ въ томъ, что она, какъ игра на громкомъ инструментѣ, прерывала, гдѣ то нужно, и заключала игру на прочихъ инструментахъ, или подавала знакъ, гдѣ нужно, остановить игру или перемѣнить что-либо; потому-то она и была принадлежностію лишь начальниковъ музыкальнаго хора; посредствомъ ея и прочіе инструменты управлялись въ отношеніи такта и метра, и она служила при этомъ для интермедій. Можно потому думать, что слово *гашміа* было техническимъ терминомъ для этого рода игры на этихъ неструнныхъ музыкальныхъ орудіяхъ, служившихъ для интермедій. Другой родъ игры, означаемый словомъ *нацеахъ*, какъ бы противоположный первому, значитъ, можно опредѣлить какъ игру безъ интермедій и эпилоговъ, игру плавную, равную, одинаковую отъ начала пьесы до конца, можетъ быть, какъ догадываются, такую игру, въ которой отъ начала до конца повторяется одинъ лишь музыкальный мотивъ, подобный нашему *пѣнію на гласъ.* Соотвѣтственно этому, *ламнацеахъ* въ надписаніи псалмовъ значитъ—для игры однообразной отъ начала псалма до конца безъ интермедій, въ отличіе отъ другой игры—*гашміа*, игры съ интермедіями, перерывами, разнообразіемъ мелодій и эпилогами. Вотъ почему, можно думать, не всѣ псалмы означены или надписаны этимъ словомъ, хотя и всѣ назначены были для употребленія при общественномъ Богослуженіи, для пѣнія и игры на музыкальныхъ инструментахъ; другіе псалмы, не имѣющіе этого надписанія, были пѣты и играны иначе; для нихъ былъ другой родъ музыки священной. При такомъ объясненіи этого надписанія, переводъ LXX выходитъ вѣрнѣе всѣхъ прочихъ переводовъ. Εἰς τὸ τέλος на классическомъ языкѣ значитъ *до конца, постоянно, непрерывно.* Въ такомъ смыслѣ LXX употребляли это слово въ различныхъ мѣстахъ своего перевода священныхъ книгъ, даже и въ псалмахъ, переводя имъ еврей-

ское *ланнецахъ.* Потому въ переводѣ ихъ εἰς τὰ τέλος не означаетъ *навсегда*, на всѣ времена или до конца временъ; для означенія этого понятія Греческіе классики употребляли не εις το τελος, а διὰ τέλʊς; это же слово употребили бы и LXX, если бы имѣли въ намѣреніи выразить понятіе—до конца временъ; нѣтъ, LXX выразили этимъ словомъ значеніе еврейскаго *нацеахъ*—родъ игры на музыкальномъ инструментѣ, въ которомъ отъ начала до конца псалма идетъ одинъ и тотъ же мотивъ, безъ внезапныхъ интермедій и эпилоговъ. Въ слѣдствіе этого, можно сказать, что переводъ LXX выражаетъ мысль подлинника и отнюдь не произошелъ отъ различія чтеній, и что этотъ переводъ, при томъ значеніи, какое мы приписываемъ ему, гораздо вѣрнѣе прочихъ, болѣе новыхъ переводовъ разсматриваемаго надписанія—*начальнику хора* или *побѣдителю.*

Въ надписаніяхъ псалмовъ указаны и музыкальные инструменты, при аккомпаниментѣ которыхъ должны быть пѣты псалмы. Какъ видно, не всѣ псалмы были играны цѣлымъ музыкальнымъ хоромъ на всѣхъ инструментахъ, какіе были въ хорѣ, или, по крайней мѣрѣ, что музыка псалмовъ нѣкоторыхъ приспособлена была главнымъ образомъ лишь къ нѣкоторымъ инструментамъ, даже не рѣдко къ одному, за которымъ уже слѣдовалъ и прочій хоръ. Въ надписаніяхъ отличаются струнные музыкальные инструменты отъ духовыхъ: первые называются *негинотъ* (4), послѣдніе—*нехилотъ* (5). Слово *негинотъ* LXX-ть перевели ἐν ὕμνοις, Вульгата—in carminibus, у насъ въ славянскомъ переведено—*въ пѣсняхъ*. Откуда произошелъ такой переводъ—не извѣстно. Еще страннѣе кажется переводъ слова *нехилотъ*—*о наслѣдствующемъ* или *о наслѣдствующей*, ὑπερ κληρονομʊσης, въ Вульгатѣ pro ea, qvae haereditatem conseqvitur (5). Значеніе этого надписанія, по переводу LXX, объясняютъ такъ, что въ псалмахъ, надписанныхъ этимъ словомъ, содержится пророчество о Церкви Христіанской, или эти псалмы суть молитвы Церкви вообще и всякой христіанской души въ частности „Наслѣдствующій, говоритъ Св. Аѳанасій, есть боголюбивая душа или Церковь. Что же она наслѣдуетъ? Ихъ же око не видѣ и ухо не слыша и на сердце человѣку не взыдоша“. Блаженный Ѳеодоритъ, при объясненіи этого надписанія на 5-мъ псалмѣ, говоритъ: такъ перевели сіе надписаніе и прочіе. Посему явно, что наслѣдствующею слово Божіе называетъ вообще Церковь Божію, а въ частности душу, живущую благочестиво: ибо,

какъ слышали, и Господь говоритъ въ Евангеліи: пріидите благословеннiи Отца моего, наслѣдуйте уготованное вамъ царствіе отъ сложенія міра. И божественный Павелъ говоритъ тоже: Духъ спослушествуетъ духови нашему, яко есмы чада Божія; аще же чада—и наслѣдницы, наслѣдницы убо Богу, сонаслѣдницы же Христу. Но въ Божественномъ Писаніи, прибавляетъ блаженный, можно найти и иныя многія подобныя мѣста, руководствуясь которыми, въ состояніи будемъ уразумѣть смыслъ сего псалма, т. е., надписаннаго—„о наслѣдствующемъ". Подъ именемъ „наслѣдствующаго", говоритъ одинъ изъ нашихъ толкователей, разумѣется народъ христіанскій, въ наслѣдіе вѣчнаго царствія заслугами и кровію Христовою предопредѣленный. Сей убо псаломъ, т. е. 5-й, сложенъ есть въ лицѣ Св. Церкве о наслѣдіи живота вѣчнаго молящіяся. А понеже Церковь подобна есть горлицѣ, непрестанно стенающей и чистоту сохраняющей: сего ради Церковь въ семъ Псалмѣ, подражая горлицѣ, ово молится, ово грѣха отвращается. Еже творити долженствуютъ вси, принадлежащіи къ горлицѣ, сирѣчь къ Церкви; тако бо соединяемся съ Богомъ, въ немъ же состоитъ наслѣдіе наше. Съ нынѣшняго еврейскаго подлинника, какъ мы замѣтили, нужно перевести—*на духовыхъ музыкальныхъ*, т. е., инструментахъ. Различіе перевода LXX отъ подлинника произошло вѣроятно отъ того, что это слово—*нехилотъ* можно производить отъ двухъ корней; изъ которыхъ одинъ имѣетъ значеніе—*достигать, получать, наслѣдовать*, а другой—*играть на флейтѣ* или другомъ духовомъ музыкальномъ инструментѣ.

Нѣсколько псалмовъ (между прочимъ 6-й) надписываются *ламнацеахъ*, т. е., для непрерывнаго пѣнія и игры, *бинегинотъ*, т. е., на струнныхъ музыкальныхъ инструментахъ, *ал—гашшемишитъ*. О значеніи этого послѣдняго надписанія толкователи весьма разногласятъ между собою. Большая часть ихъ полагаетъ, что этимъ словомъ означается музыкальный инструментъ объ 8 струнахъ. Такъ переведено это слово и въ нѣкоторыхъ, особенно новѣйшихъ, переводахъ, между прочимъ въ нашемъ русскомъ. Другіе хотятъ доказать, что имъ указывается не на инструментъ, а на самый характеръ музыки или, лучше, на тоны музыки, которыхъ раввины насчитывали 8, и разумѣютъ подъ этимъ 8-й тонъ. Что справедливѣе, доказать не беремся. LXX перевели это слово такъ: ὑπὲρ τῆς ὀγδόης, Вульгата—pro octavo, нашъ славянскій, вѣрный LXX-ти, *о осьмомъ*. Древніе толкователи слѣдующимъ обра-

зомъ опредѣляютъ значеніе этого надписанія по LXX-ти. Св. Аѳанасій говоритъ: „восьмой не иное что значитъ, какъ день воскресенія, въ который воспріимемъ плоды трудовъ своихъ, когда враги со стыдомъ и смятеніемъ обратятся вспять“. Еще подробнѣе раскрываетъ этотъ смыслъ Блаженный Ѳеодоритъ: „Восьмымъ, говоритъ онъ, пророческое слово называетъ будущее состояніе. Поелику настоящая жизнь круговращается въ 7 дняхъ недѣли; время, начинясь первымъ днемъ, седмицы и оканчиваясь седьмымъ, снова возвращается къ первому дню и, такимъ образомъ, доходитъ до седьмаго: то вѣкъ, который внѣ сего седмидневнаго числа, слово Божіе справедливо наименовало восьмымъ. Упоминается же въ семъ псалмѣ, т. е. 6-мъ, о смерти и о судѣ. Почему пророкъ и сдѣлалъ такое надписаніе“. При объясненіи того же надписанія надъ 11 псалмомъ, онъ говоритъ еще: „надписаніе же имѣетъ псаломъ сей—*о осмѣй*, какъ упоминающій о праведномъ судѣ Божіемъ, каковый праведный Судія произведетъ послѣ седмицы временъ. Потому псаломъ сей надписывается еще—*въ конецъ* такъ какъ предреченіе исполнится напослѣдокъ временъ“. Въ нашей Толковой Псалтири говорится: „подъ именемъ осьмаго разумѣется или нѣкоторый родъ мусикійскаго осмоструннаго орудія, на немъ же пѣвцы Давидовы пѣли Псаломъ сей; или, по таинственному разумѣнію, день страшнаго суда Господня, иже будетъ осьмый, зане воспослѣдуетъ по шести днехъ многотруднаго житія сего, и по седьмомъ, иже есть суббота, сирѣчь упокоеніе душъ“.

Далѣе, нѣсколько псалмовъ (между прочимъ, 8-й) надписывается, кромѣ извѣстнаго *ламнацеахъ*, еще ал—*гагититъ*, и это надписаніе объясняютъ различнымъ образомъ: большею частію думаютъ, что это слово означаетъ музыкальный *Геѳскій* инструментъ. Изъ древнихъ этого мнѣнія держался Ѳеодотіонъ въ своемъ переводѣ; такъ же поставлено и въ нашемъ русскомъ переводѣ. LXX перевели ὑπὲρ τῶν ληνῶν; въ Вульгатѣ поставлено pro torcularibus; у насъ въ славянскомъ—*о точилѣхъ*. Какой смыслъ этого надписанія? „Псаломъ, говоритъ одинъ изъ древнихъ толкователей, надписанъ *о точилѣхъ* потому, что говоритъ о Христѣ и о Церквахъ по вочеловѣченіи, такъ какъ и Единородный называется лозою, а вѣрные Его рождіемъ. Какъ древле, въ подзаконномъ служеніи было одно предточиліе, т. е., жертвенникъ во храмѣ, такъ по призваніи язычниковъ точилъ много и это суть Церкви, собирающія плоды преуспѣвающихъ въ благочестіи. Точно

тоже должно сказать и о другихъ псалмахъ, такъ надписанныхъ". „Точилами, говоритъ другой толкователь, Пророкъ называетъ церкви потому, что и Господь называется виноградною лозою: ибо Самъ сказалъ въ священномъ Евангеліи: *Азъ есмь лоза истинная.* Съ нея собирая грозды, вѣрующіе уготовляютъ таинственное вино. Великимъ же, продолжаетъ толкователь, служитъ сіе обвиненіемъ невѣрію Іудеевъ: ибо они, слыша о множествѣ точилъ, и ясно зная, что имъ дано было единое нѣкое точило, вѣрнѣе же сказать — не точило, а предточиліе, не хотятъ уразумѣть, что ветхое прекратилось, явилась же благодать новаго завѣта, призывающая ко спасенію всѣхъ людей. Посему-то не къ Ветхому закону, не при единомъ жертвенникѣ іереи ввергаютъ въ точило плоды человѣческіе, но тмочисленные, превышающіе всякое число воздвигнуты алтари повсюду, на сушѣ и на морѣ. Яснѣе показываетъ это 83-й Псаломъ, потому что и оный, имѣя надписаніемъ о точилѣхъ, упомянулъ о многихъ алтаряхъ, въ немъ сказано: *коль возлюбленна селенія Твоя Господи силъ? желаетъ и скончавается душа моя во дворы Господни*, и чрезъ нѣсколько словъ — *алтари Твоя Господи силъ.* И осьмой Псаломъ, надписанный о точилѣхъ, предрекаетъ спасеніе вселенной, показываетъ попечительность Божію о людяхъ и предсказываетъ вочеловѣченіе Единороднаго". Еще нѣкоторые изъ толкователей подъ *точилами* разумѣютъ мученія мучениковъ Христіанской Церкви и псалмы, надписаные такъ, трактуютъ какъ псалмы, пророчествующіе о мученикахъ. Наша Толковая Псалтирь даетъ новое объясненіе этому надписанію. „Что значитъ — *о точилѣхъ*, трудно уразумѣть; разумѣющіи бо чрезъ сіе Церковь или мученичества не собственно толкуютъ. Примѣчается таковая надпись *о точилѣхъ* въ трехъ псалмахъ, принадлежащихъ особеннѣ до любве Божія, а имянно — въ осьмомъ, его же начало изъявляетъ великую любовь къ Богу: *Господи Господь нашъ, яко чудно имя Твое по всей земли*; и въ псалмѣ 80-мъ, его же содержаніемъ есть увѣщаніе къ духовному торжеству: *радуйтеся Богу, Помощнику нашему, воскликните Богу Іаковлю*; наконецъ — въ псалмѣ 83-мъ, его же начало и продолженіе исполнено есть теплыя любве къ Богу: *коль возлюбленна селенія Твоя...* Отъ содержанія убо псалмовъ сихъ доразумѣватися можемъ, яко не неприлично полагается въ надписѣхъ слово сіе — *о точилѣхъ*: таковыя бо Псалмы зѣло способствуютъ къ источенію вина Божественныя любве изъ сердецъ человѣческихъ, или, яко съ веселіемъ

и воскликновеніемъ сердца достойни суть пѣты быти, яко же обычай имутъ веселитися и пѣти во время собиранія винограда, изъемлющіи великое изобиліе вина изъ точилъ". Причина различія значеній этого надписанія лежитъ, кажется, въ томъ, что корень слова *гагититъ—гатъ* означаетъ *точило* и это имя носилъ городъ Гатъ или Геѳъ филистимскій, вѣроятно, потому, что богатъ былъ виноградными садами. LXX удержали собственное, буквальное значеніе слова и перевели—*о точилѣхъ*; другіе, обращая вниманіе на названіе города Геѳа-*гатъ* вывели заключеніе, что вѣроятно эта надпись означаетъ Геѳскій музыкальный инструментъ, и вышло разногласіе. Еще дѣлаютъ такого рода догадку въ объясненіе этого надписанія: не означается ли этимъ словомъ извѣстный музыкальный характеръ Псалмовъ? не было ли особаго рода пѣсней съ особымъ напѣвомъ, которыя употреблялись во время собиранія винограда и добыванія изъ него вина посредствомъ точилъ, и не назывался ли этотъ напѣвъ по имени точилъ *гагититъ*, и не на него ли указываетъ надписаніе? Но трудно думать, чтобы Псаломъ, назначенный для употребленія при Богослуженіи, былъ пѣтъ на голосъ пѣсней, употреблявшихся при собираніи винограда. Болѣе вѣроятія заслуживаетъ то предположеніе, что эти псалмы пѣты были особенно въ праздникъ новыхъ плодовъ, когда приносили въ жертву Іеговѣ начатокъ новыхъ плодовъ или стяжаній, а извѣстно, что виноградъ и добываемое изъ него вино были однимъ изъ важныхъ стяжаній Евреевъ. Свѣтлое, радосто-творное чувство и тонъ этихъ Псалмовъ весьма согласуются съ этимъ временемъ и торжествомъ.

III. О книгѣ Притчей.

I. Книга Псалмовъ, какъ сказали мы въ своемъ мѣстѣ, есть собраніе лирическихъ пѣснопѣній Еврейскаго народа со стороны отраженія общихъ религіозныхъ воззрѣній народа; это чувства благочестиваго человѣка Еврея въ отвѣтъ на запросы закона и исторіи; это—ясное отраженіе внутренней, сердечной религіозной жизни Еврейскаго духа, въ которомъ видно, какъ чувствовалъ себя истинный Еврей надъ закономъ и непосредственною теократіею. Книга Притчей Соломоновыхъ есть также отраженіе духовной жизни Еврейскаго народа, также отголосокъ на запросы закона и исторіи, только не исключительно сердца и чувства, но ума и мысли; это плоды мудро-

сти, которые умъ Еврея—теократа вынесъ изъ размышленія о началахъ откровенной религіи, о законѣ и теократіи и вліяніи ихъ на образованіе умственной, нравственной и гражданской жизни Израильскаго общества, выраженные въ особаго рода поэтической формѣ рѣчи. Оттого, если тамъ—въ книгѣ Псалмовъ—чистая лирика, то здѣсь чистая дидактика. Лишь въ нѣкоторыхъ псалмахъ, и то весьма рѣдко, возбужденное чувство переходитъ въ рефлексію; до обстоятельнаго развитія и значительной силы достигла эта рефлексія, или покрайней мѣрѣ такъ выразилась она, только въ притчахъ, въ которыхъ отразилась особеннымъ образомъ мудрость, высшее знаніе, духовное направленіе умственной жизни Еврея, живущаго подъ теократіею. Эта мудрость, впрочемъ, отнюдь не есть отвлеченное, спекулятивное мышленіе о предметахъ Божественныхъ и человѣческихъ, о Божественномъ откровеніи или отношеніи Бога къ природѣ и человѣчеству, но болѣе самодѣятельное выраженіе усвоеннаго изъ откровенія Богопознанія, т. е. выраженіе того, что̀ и какъ Еврейскій умъ понялъ, представилъ и усвоилъ себѣ изъ откровенія,—выраженіе субъективной дѣятельности Еврейскаго духа—въ лицѣ лучшаго своего представителя—мудреца, относительно Богооткровенныхъ истинъ, ка̀къ онъ созналъ ихъ и сдѣлалъ предметомъ *своей* мысли и своего сужденія, равно какъ побужденіемъ своей воли и дѣятельности практической. Истина, которую предлагаетъ Божественный законъ въ формѣ заповѣди и запрещенія, понятая и воспринятая, является здѣсь внутреннимъ живымъ убѣжденіемъ того, кому она дана, кто о ней думалъ и размышлялъ, и выражается уже какъ истина не такъ и потому только, что она открыта въ законѣ какъ истина, а такъ и потому, что она вполнѣ согласна съ думой человѣка, стала уже какъ бы собственнымъ его достояніемъ, собственною мыслію его. Человѣкъ подъ теократіею не былъ лишь страдательнымъ существомъ, не самодѣятельнымъ въ отношеніи къ открываемымъ истинамъ; онъ долженъ былъ болѣе или менѣе вдумываться въ нихъ, понимать ихъ, усвоять себѣ, т. е. приводить въ согласіе со своими внутренними убѣжденіями и вѣрованіями, прилагать ихъ къ жизни и размышлять о вліяніи ихъ или вообще отношеніи ихъ къ жизни; эти-то истины, воспринятыя умомъ и самодѣятельно имъ выработанныя изъ жизни подъ закономъ и сознательно выраженныя въ формѣ болѣе или менѣе краткихъ изреченій, и составляютъ книгу Притчей. „То, что̀ въ откровеніи закона

представляется какъ Божественная цѣль, говоритъ одинъ толкователь, является здѣсь съ мыслью объ отношеніи къ цѣлямъ человѣческимъ, и истина не потому только изрекается какъ истина, что она Богооткровенная, а и потому еще, что она стала убѣжденіемъ своимъ собственнымъ человѣка, выражающаго ее, или потому, если можно такъ выразиться, что истина Божія и цѣль вполнѣ понятны и согласны съ истиною и цѣлію человѣческою; потому то самодѣятельное осуществленіе Божественной цѣли въ дѣйствіяхъ человѣческихъ и представляется какъ общая нравственная задача и въ своемъ осуществленіи является какъ практическая мудрость человѣка. Это самодѣятельное выраженіе истины, усвоенной изъ Божественнаго откровенія, какъ бы отраженіе этой откровенной истины чрезъ призму ума человѣческаго, есть выраженіе практической мудрости. Убѣжденіе въ согласіи откровенной и понятой истины съ требованіями человѣческаго духа положено въ основаніе всей этой мудрости и въ притчахъ Соломоновыхъ является какъ основоположеніе всѣхъ правилъ религіозной мысли и религіозно-нравственной дѣятельности. Эти правила въ кратко выраженныхъ изреченіяхъ составляютъ начатки Израильской мудрости; въ нихъ теократическій духъ нашелъ простѣйшую и естественную форму для выраженія результатовъ своего размышленія о содержаніи откровенія въ приложеніи его собственно къ жизни. Впрочемъ, такъ какъ откровеніе Ветхозавѣтное состоитъ не только въ предписаніяхъ относительно жизни и поведенія человѣка, но вмѣстѣ въ ученіи о Богѣ и Его свойствахъ, въ указаніяхъ на планы Божественнаго міроправленія и осуществленіе ихъ въ исторической жизни народа Божія и другихъ народовъ: то стремленіе къ рефлексіи, пробужденное, не могло ограничиться одними лишь правилами для добродѣтели и благочестія, но при дальнѣйшемъ углубленіи мыслію въ истины откровенія, должно было перенести свою дѣятельность на познаніе Божественнаго міроправленія и открывающейся въ немъ Божественной мудрости и, такимъ образомъ, должно было восходить къ познанію источника всякой и всей земной мудрости и вѣдѣнія. Только этимъ рефлексія могла достигнуть до возможно-совершенной мудрости въ ученіи, и субъективная мудрость— стать какъ бы отраженіемъ Божественной Премудрости, которую человѣкъ старается усвоить, чтобы чрезъ обладаніе ею достигнуть познанія истинной мудрости жизни и быть мудрымъ въ жизни. Отсюда рефлексія въ книгѣ Прит-

чей, съ одной стороны, обнимаетъ цѣлую область благочестія, проникаетъ ее свѣтомъ мысли и вѣдѣнія и находитъ въ страхѣ Господнемъ и познаніи Святѣйшаго мудрость и разумъ, спасеніе и жизнь, однимъ словомъ, истинную, успокоивающую умъ и сердце, практическую мудрость для всѣхъ возможныхъ отношеній жизни: „благоговѣніе предъ Іеговою есть начало познаній и мудрости; или—начало премудрости есть благоговѣніе предъ Іеговою, и познаніе Святѣйшаго есть истинное вѣдѣніе, отъ того умножатся дни твои и прибавится тебѣ лѣтъ жизни", вотъ первое основаніе всей практической мудрости въ книгѣ Притчей, не разъ высказываемое. Съ другой стороны, рефлексія возвышается или старается возвыситься до возможнаго вѣдѣнія Божественнаго, первооснованія всего примѣчаемаго въ природѣ и человѣчествѣ порядка и цѣлесообразности, и находитъ въ Божественной мудрости, которая, какъ искусная художница, была съ Богомъ при сотвореніи міра и по окончаніи творенія сошла на человѣка, чтобы быть его радостію и блаженствомъ, какъ при твореніи она была блаженствомъ Божіимъ, въ этой мудрости, говоримъ, рефлексія находитъ не только начало всякаго порядка и красоты въ мірѣ, но также всеобщую водительницу на пути жизни, которая слушающимъ ея голоса и слѣдующимъ ей доставляетъ знаніе, миръ, радость и счастіе, тогда какъ глупость и грѣхъ губятъ: „блаженъ тотъ человѣкъ, который слушаетъ Меня, ибо нашедшій Меня, нашелъ жизнь и получилъ благодать отъ Іеговы, а уклоняющійся отъ Меня зло дѣлаетъ душѣ своей; всѣ не любящіе Меня любятъ смерть", вотъ второе основаніе мудрости, болѣе теоретической, также не разъ высказанное въ Книгѣ Притчей. Изъ этихъ двухъ основаній развивается мудрость въ многоразличныхъ примѣненіяхъ ея къ знанію и жизни, изображеніе плодовъ которой составляетъ содержаніе всей книги.

Если притчи Соломоновы суть плодъ болѣе самодѣятельной Богопросвѣщенной рефлексіи о Божественномъ откровеніи, данномъ народу Еврейскому въ законѣ, оправдываемомъ постоянно особеннымъ водительствомъ этого народа: то само собою понятно, что ихъ никакъ нельзя поставлять на одну линію съ притчами, апоѳегмами и гномами другихъ народовъ. Большая часть народовъ древности обладала болѣе или менѣе обильными собраніями притчей, пословицъ и т. д., которыя всегда приписывались знаменитымъ мудрецамъ древности и составляютъ вѣрное свидѣтельство о мудрости и нравствен-

ности, о духѣ и степени духовнаго развитія народовъ, а равно и объ отличительномъ характерѣ одного народа сравнительно съ другими. Такъ, у Грековъ было собраніе *притчей седми мудрецовъ*,—потомъ поэтовъ Теогниса и Фацилида и, наконецъ, были у нихъ χρυσᾶ ἔπη Пиѳагора; у Римлянъ были притчи Катона (по свидѣтельству Цицерона) и еще Юлія Кесаря (по свидѣтельству Светонія). Но совершенно особенно процвѣтала эта мудрость въ притчахъ и пословицахъ у нѣкоторыхъ народовъ Восточныхъ, у которыхъ она составляла иногда особую, богатую отрасль литературы, напримѣръ, у Арабовъ, которыхъ богатство въ этомъ отношеніи превзошло все, что имѣли другіе народы. Притчи и пословицы всѣхъ этихъ народовъ, по происхожденію содержанію и характеру своему, весьма различнаго рода. Онѣ суть частію собственно такъ называемыя пословицы, выродившіяся изъ особенностей національной жизни народа или связанныя съ какими либо историческими происшествіями и лицами, въ которыхъ какъ бы воплощается извѣстная истина, или же заимствованныя отъ особенныхъ отличительныхъ отношеній страны и ея обитателей,—отъ природы, звѣрей, растеній и т. п., изреченія, которыя какъ будто составляютъ произведенія всего народа, какъ цѣлаго, единаго, отличнаго отъ тѣхъ и другихъ. Происхожденія такого рода притчей никакъ не постигнешь. Таковы большею частію Арабскія притчи и пословицы. Или же они суть приточныя изреченія извѣстныхъ мудрецовъ, выродившіяся изъ особенной, сознательной, частной цѣли этихъ людей—внести въ народную жизнь правила мудрости и нравственности въ намѣреніи споспѣшествовать умственному и нравственному образованію народному. Таковы почти исключительно притчи Грековъ и Римлянъ. Съ первымъ родомъ притчей Соломоновы притчи не имѣютъ ничего сходнаго. Только при полномъ, намѣренномъ и несправедливомъ отрицаніи ихъ происхожденія и характера, можно почитать ихъ народными притчами и пословицами—попытками, какъ выражается Ейхгорнъ, стоящаго еще на первой ступени развитія народнаго духа—выражаться въ притчахъ, пословицахъ и загадкахъ“. Такъ думать о притчахъ Соломона, говоримъ, можно лишь при полномъ отрицаніи ихъ происхожденія и характера, потому, какъ говоритъ одинъ изъ отличныхъ знатоковъ Еврейской жизни, Евальдъ, что здѣсь, въ притчахъ Соломоновыхъ, отнюдь нѣтъ никакихъ притчей, пословицъ и гномовъ, которые бы свидѣтельствовали о томъ, что они про-

изошли изъ народнаго духа, находящагося еще на низшей ступени развитія, которые бы умный мужъ просто и прямо собралъ изъ устъ народа и преданія, и такъ какъ они не имѣютъ обыкновенно связи между собою, то и поставилъ ихъ какъ попало одну съ другою, придавъ имъ развѣ внѣшній порядокъ, какъ обыкновенно дѣлаютъ позднѣйшіе собиратели такъ называемой народной мудрости въ притчахъ, пословицахъ и загадкахъ. Ничего не можетъ быть уродливѣе, продолжаетъ Евальдъ, какъ сравнивать собранія Арабскихъ притчей, извѣстныя подъ именемъ Абу абайда и Майдани, а равно и другія, съ собраніемъ притчей Соломоновыхъ. Въ этомъ собраніи Притчей, т. е. Соломоновыхъ, мы имѣемъ предъ глазами съ искусствомъ и умѣньемъ сдѣланные опыты мудреца обнять истины религіи въ примѣненіи ихъ къ частымъ многоразличнымъ случаямъ и возможностямъ жизни въ возможной полнотѣ и простотѣ и выразить ихъ въ краткихъ остроумныхъ изреченіяхъ, для того, чтобы труднѣйшія общія положенія высшаго знанія разрѣшить въ частныя, краткія, удобопонятныя положенія и прекрасной формой сдѣлать ихъ доступными и легкими для пониманія и осуществленія въ жизни; такъ что, слѣдовательно, въ каждомъ изреченіи содержится хотя малая нѣкая часть всеобщей, вѣчной, изъ откровенія заимствованной истины, и ничто здѣсь не является какъ простое историческое воспоминаніе, выраженное въ острыхъ словахъ, какъ-то часто видимъ въ народныхъ притчахъ; даже нѣтъ здѣсь частныхъ примѣровъ изъ исторіи, нѣтъ изреченій, привязанныхъ къ какой-либо личности, къ какому-либо случаю, но все здѣсь представляется какъ первоначальное, самостоятельное и въ этомъ значеніи оригинальное воззрѣніе мудреца и назначается для наученія всякаго, хотящаго учиться. Если бы Евальдъ не опустилъ еще изъ вниманія, что эта мудрость въ притчахъ, хотя вышедшая изъ самодѣятельнаго упражненія мудреца въ законѣ, выражена тѣмъ не менѣе не простымъ мудрецомъ, но состоявшимъ подъ непосредственнымъ вліяніемъ Духа Божія: то его характеристика притчей Соломоновыхъ, въ отличіе отъ народныхъ притчей другихъ восточныхъ народовъ, была бы полная.

Гораздо ближе притчи Соломоновы стоятъ къ притчамъ восточнымъ—втораго рода, не только по ихъ происхожденію внѣшнему, какъ произведенію одного или, положимъ, нѣсколькихъ мудрецовъ, но и по внѣшней формѣ и характеру, поскольку въ нихъ истины высшаго знанія облекаются въ легко

понятныя, краткія и сильныя сентенціи и гномы, которые, не состоя въ тѣсной связи между собою, располагаются лишь по связи внѣшней. Но при этомъ, кромѣ обстоятельства указаннаго нами въ примѣчаніи къ Евальдовымъ словамъ, притчи Соломоновы отличаются отъ подобнаго рода притчей всѣхъ другихъ восточныхъ народовъ существенно своимъ исключительно религіознымъ направленіемъ и отпечатлѣвшимся на нихъ характеромъ откровенія, изъ котораго они и проистекаютъ, главнымъ образомъ, характеромъ чистоты и опредѣленности, съ которою поняты всѣ отношенія жизни и возведены къ познанію опредѣленнаго Богомъ назначенія человѣка, такъ что все собраніе притчей, какъ оно ни обширно и ни разнообразно по содержанію своему, проникнуто одною мыслію противоположенія, съ одной стороны, мудрости и благочестія, съ другой—глупости и безбожія; къ этой мысли возводятся, или, лучше сказать, на ней основываются, всѣ притчи, находящіяся въ разсматриваемомъ собраніи. Этого высшаго направленія, этой ясности и опредѣленности всѣхъ отношеній жизни, этого просвѣтленія ихъ одною мыслію нѣтъ въ притчахъ и пословицахъ ни одного изъ древнихъ народовъ; и такъ какъ мы знаемъ объ источникѣ такого характера, то смѣло можемъ сказать, что и не могло быть. Всѣ притчи и пословицы другихъ древнихъ народовъ въ самыхъ лучшихъ собраніяхъ суть не болѣе, какъ извѣстный родъ народной морали, болѣе или менѣе нечистой, не просвѣтленной, не человѣчественной.

II. Третіе въ ряду учительныхъ или поэтическихъ книгъ Ветхозавѣтныхъ мѣсто занимаетъ книга Притчей Соломоновыхъ *Мишле Шаломо*. Слово *машалъ* первоначально значитъ уподобленіе, и въ образѣ рѣчи этимъ словомъ первоначально означается собственно такъ называемыя притчи, когда извѣстная истина изъ области чистой мысли предлагается подъ покровомъ какого либо образа изъ видимой природы или случаевъ обыденной жизни (Іезек. 17, 2. 23, 3, 3). Такъ какъ образный языкъ вообще есть языкъ сравненій и подобій: то словомъ *машалъ* Евреи означали иногда вообще метафорическую, полную образовъ рѣчь. Такъ, напримѣръ, величественныя, полныя образовъ рѣчи Валаама называются притчами; притчами называются нѣкоторыя изъ рѣчей Іова (27, 1. 29, 1), нѣкоторыя мѣста изъ Псалмовъ (48, 5. 77, 2) и нѣкоторыя пѣсни пророковъ (Ис. 14, 4. Мих. 2, 4. Авв. 2, 6). Такъ какъ форма уподобленія можетъ быть и пространная, и крат-

кая,—можно сказать притчу лишь въ нѣсколькихъ словахъ и небольшой фразѣ: то словомъ *машалъ* названы и нѣкоторыя краткія метафорическія выраженія мыслей или изреченія, поскольку онѣ состоятъ въ сравненіи между собою двухъ предметовъ или въ извѣстномъ сопоставленіи двухъ мыслей и содержатъ извлеченную изъ этого сравненія общую истину. Сюда же принадлежатъ пословицы и загадки (1 Цар. 10, 12. Іезек. 18, 2). Книга Притчей состоитъ частію, и большею частію, изъ такихъ краткихъ приточныхъ изреченій и пословицъ, но частію и изъ пространныхъ, собственно—такъ называемыхъ, притчей, а частію просто изъ образныхъ параболическихъ рѣчей.

Книга притчей раздѣляется особенными надписаніями на три главныя отдѣльныя части, къ которымъ присовокуплено еще два прибавленія.

Первая часть, состоящая изъ первыхъ девяти главъ, кромѣ вступленія (1, 1—7), содержитъ въ себѣ также три отдѣленія, по три главы въ каждомъ. Содержаніе всей этой части составляетъ, въ формѣ наставленій отца сыну или учителя своему ученику, метафорическое изображеніе мудрости, какъ высшаго блага, о снисканіи котораго нужно заботиться человѣку на землѣ, и увѣщаніе къ пріобрѣтенію ея вмѣстѣ съ изложеніемъ побужденій къ этому. Въ *первомъ отдѣленіи*, послѣ краткаго убѣжденія слѣдовать увѣщаніямъ отца, приточникъ сперва *отрицательно* предостерегаетъ своего сына отъ обольстительныхъ сѣтей грѣха (10—19) и сѣтей тѣхъ, которые живутъ по своимъ грѣховнымъ влеченіямъ; потомъ *положительно*, какъ побужденіе къ пріобрѣтенію мудрости, представляетъ саму Мудрость призывающею къ себѣ всѣхъ, выставляющею выгоды тѣхъ, которые бы послѣдовали зову ея и несчастіе тѣхъ, которые не согласились бы внимать ей и стараться о пріобрѣтеніи ея *(20—33)*. Затѣмъ, во 2-й главѣ выставляются важныя и прекрасныя слѣдствія добровольнаго и постояннаго стремленія къ мудрости, именно,—что она приводитъ къ благодѣтельному для человѣка страху Божію, равно какъ къ Богопознанію и къ правдѣ въ жизни (1—11), и потомъ—что она предостерегаетъ отъ развратныхъ людей и отъ льстивыхъ прелюбодѣйцъ (12—22). Въ третьей главѣ содержатся частныя предписанія для снисканія мудрости и вмѣстѣ плоды этой мудрости, въ отношеніи къ Богу—полное сердечное довѣріе къ путямъ Его съ самоотверженіемъ и смиреніемъ, съ отрѣшеніемъ сердца отъ земныхъ благъ и терпѣли-

вымъ перенесеніемъ наказаній Іеговы (5—12), при чемъ изображается въ привлекательныхъ образахъ эта мудрость (13—24); въ отношеніи къ людямъ плоды мудрости—неустрашимость предъ казнями людскими и благожелательное, независтливое, успокоивающее и благодѣющее поведеніе въ сношеніяхъ съ ближними (25—31); эти правила опираются на указаніе отношеній Божіихъ къ добрымъ и развращеннымъ (32—35). Во *второмъ отдѣленіи* (4—6) сначала полнѣе раскрываются высказанныя въ 8-мъ и 9-мъ ст. 1-й главы кратко побужденія къ снисканію мудрости, при чемъ приписываются различныя похвалы ей (4), потомъ, въ главѣ 5-й, послѣ обстоятельнаго изложенія всей мерзости грѣха прелюбодѣянія, содержится увѣщаніе уклоняться отъ жены прелюбодѣйцы, а жить въ мирѣ и любви съ своею женою; затѣмъ въ 6-й главѣ содержится рядъ внушеній—о добросовѣстномъ исполненіи принятыхъ гражданскихъ обязанностей, объ удержаніи или угашеніи злобы и избѣжаніи другихъ пороковъ; заключеніемъ, въ которомъ содержится увѣщаніе—слушать внимательно наставленія отца и стараться исполнять ихъ, учитель возвращается снова къ тому пункту, изъ котораго онъ вышелъ, и—этимъ оканчивается второе отдѣленіе первой части. Въ *третьемъ отдѣленіи* (7—9) представляются глупость и мудрость, какъ мыслящіе живые образы или лица, каждая съ своимъ внутреннимъ характеромъ и дѣйствіями. Глупость представляется въ видѣ заманчивой блудницы, завлекающей въ свои сѣти неопытнаго юношу, который пошелъ за нею, какъ быкъ на убой, и какъ на привязь, на которой она будетъ держать его—глупаго, доколѣ стрѣла не изрѣжетъ плоти его; онъ кидается, какъ птичка въ силки, и—погибаетъ (гл. 7). Въ противоположность олицетворенной глупости, представляется олицетворенная мудрость съ сильнымъ и настойчивымъ требованіемъ, чтобы ей слѣдовали, потому что она есть высшее благо, источникъ всѣхъ земныхъ благъ и радостей, какъ руководительница царей и князей въ дѣлѣ ихъ управленія царствомъ, какъ вѣчная, содѣйствовавшая Богу въ устроеніи міра, слѣдовательно, такая, у которой можно и должно поучаться всѣмъ смертнымъ (гл. 8). Въ главѣ 9-й еще рѣзче выставляется эта противоположность мудрости и глупости: мудрость безкорыстная и добросердечная помощница всѣмъ духовно, умственно и нравственно бѣднымъ, приготовляетъ духовный пиръ всѣмъ скудоумнымъ, зоветъ и угощаетъ всѣхъ; изъ пира ея люди выносятъ страхъ предъ Іеговою—начало человѣческой мудро-

сти, и обѣтованіе благоденственной жизни. А, въ подражаніе ей, глупость зоветъ къ себѣ на пиръ; но приготовленное ею угощеніе—все краденое; и хотя она соблазняетъ вкусить этого краденаго, какъ особенно-вкуснаго и пріятнаго, но всѣ, прельстившіеся ею, отправляются во глубину преисподней (гл. 9).

Вторая часть книги Притчей (10—24) въ Еврейскомъ подлинникѣ имѣетъ особое надписаніе „притчи Соломоновы", опущенное у LXX, а потому—и въ нашемъ славянскомъ переводѣ. Эта часть содержитъ въ себѣ а) отъ 10-й гл. по 16 ст. 22-й главы въ 374 стихахъ частныя краткія изреченія, имѣющія предметомъ своимъ мудрость и страхъ Божій съ одной стороны, глупость и грѣхъ съ другой, въ ихъ многоразличныхъ проявленіяхъ, равно какъ въ ихъ различныхъ и противоположныхъ дѣйствіяхъ и слѣдствіяхъ. Эти изреченія, въ ихъ порядкѣ, по большей части не имѣютъ между собою тѣснаго отношенія и расположены въ книгѣ или по легкой ассоціаціи идей, или по извѣстнымъ характеристическимъ словамъ, рѣдко по сходству мыслей и внутренней послѣдовательности, часто безъ всякой видимой внутренней или внѣшней связи, такъ что въ частяхъ или отдѣленіяхъ нѣкоторыхъ хотя можно еще открыть какую-либо внѣшнюю или внутреннюю связь, но въ расположеніи цѣлаго собранія, кажется, нельзя открыть никакого опредѣленнаго плана, никакого органическаго раздѣленія, никакой связующей нити. При подробномъ разсмотрѣніи цѣлаго, можно примѣтить только то, что въ этой части собраны лишь такія изреченія, содержаніе которыхъ вполнѣ выражено и округлено въ одномъ двучленномъ стихѣ, такъ что каждый стихъ образуетъ одно цѣлое законченное и отдѣльное изреченіе, и даже тамъ, гдѣ два или три стиха выражаютъ одну и ту же мысль съ различныхъ сторонъ и въ различныхъ отношеніяхъ, каждый стихъ заключаетъ въ себѣ саму по себѣ понятную частную мысль. При такомъ построеніи рѣчи, изреченія большею частію весьма кратки, состоятъ изъ 7 или 8, рѣдко изъ 9 и 10-ти словъ, и оба двучленные стихи содержатъ обыкновенно положеніе и противоположеніе; рѣдко они—синонимы, такъ, чтобы второй членъ повторялъ мысль перваго (12, 28. 14, 19. 26); еще рѣже они—синтезы, такъ, чтобы на второмъ членѣ основывался первый (16, 12. 26. 19, 20). б) За этимъ первымъ отдѣленіемъ слѣдуетъ второе (22, 17—24, 22), въ которомъ, послѣ увѣщанія—слѣдовать словамъ мудрыхъ (17—21), содержится рядъ изреченій,

по содержанію своему совершенно сходныхъ съ изреченіями предшествующаго отдѣленія, но въ формѣ отличающихся отъ нихъ тѣмъ, что здѣсь большею частію два, не рѣдко даже три стиха составляютъ одно изреченіе, и въ одномъ мѣстѣ (23, 29—35) семь стиховъ занимаетъ предостереженіе отъ пьянства, и стихи состоятъ большею частію изъ трехъ членовъ, даже изъ четырехъ. Большая часть изреченій, содержащихся въ этомъ отдѣленіи, выражена въ формѣ повелѣнія и запрещенія въ повелительномъ наклоненіи, а не совѣтовъ только.

Третью часть книги Притчей (25—29) составляютъ притчи Соломоновы, которыя собрали и вписали въ книгу друзья Езекіи царя Іудейскаго. Эти притчи совершенно похожи на притчи, составляющія предшествующую часть книги; они отличаются лишь тѣмъ, что замысловатость состоитъ здѣсь большею частію въ сравненіяхъ, тогда какъ тамъ—въ противоположеніяхъ, и еще тѣмъ, что здѣсь есть довольно пространныя наставленія, изложенныя въ видѣ краткихъ рѣчей, хотя таковыхъ и немного. Въ этомъ второмъ собраніи Притчей Соломоновыхъ, состоящемъ только изъ 125 изреченій, есть тѣ же притчи, какія и въ первомъ собраніи (25, 26 ср. 21, 9. 26, 13. ср. 22, 13 и проч.).

Заключеніе книги состоитъ изъ двухъ прибавленій къ притчамъ Соломоновымъ. *Первое прибавленіе* составляютъ притчи нѣкоего Агура, которыя въ очень искуственной и замысловатой формѣ научаютъ истинной мудрости и достиженію ея въ жизни. Мудрецъ Агуръ обращаетъ рѣчь свою къ какимъ-то двумъ ученикамъ своимъ Иѳіилу и Ахалу. Противъ ложной мудрости Агуръ выступаетъ съ признаніемъ, что хотя онъ мудростію и познаніемъ Святѣйшаго и не обладаетъ, такъ какъ и тайны природы и ея бытія непостижимы для человѣка (2—4), но что онъ, однако, вѣритъ чистому, не повреждаемому никакимъ человѣческимъ прибавленіемъ, слову Іеговы, и испросилъ у Него во-первыхъ сохраненія себя отъ суетности и лжесловія, во-вторыхъ—довольства насущнымъ хлѣбомъ (5—9). За симъ содержатся предостереженія отъ ябедничества (10) и перечисляются четыре класса порочныхъ мужей (—11—14), отъ которыхъ мудрецъ очевидно хочетъ предостеречь, хотя предостереженія не высказываетъ прямо, а только во второй половинѣ главы представляетъ въ загадочныхъ изреченіяхъ природу какъ этихъ пороковъ, такъ и истинной мудрости. Первое изъ этихъ изреченій изображаетъ не-

насытимость пожеланій (15 и 16), второе возвѣщаетъ наказаніе не покорнымъ дѣтямъ (17), третье изображаетъ скрытность и коварство недобрыхъ людей, притворяющихся добрыми (18—20), четвертое показываетъ тиранство людей надутыхъ, но въ существѣ пустыхъ (21—23); пятое и шестое (24—31) научаютъ истинной мудрости въ жизни и добродѣтели. Изреченія свои Агуръ заключаетъ увѣщаніемъ удерживать гнѣвъ и не заводить ссоръ (32—33). *Второе прибавленіе* (31) составляютъ а) притчи, сказанныя въ наученіе царямъ матерію Лемуила царя (1—9), и б) изображеніе доброй жены, написанное стихами съ акростихомъ Еврейской азбуки (10—31). Этимъ и оканчивается Книга Притчей Соломоновыхъ.

III. Всѣ притчи книги Притчей, за исключеніемъ 30-й и 31-й главъ, тремя надписаніями, которыми начинается каждая изъ трехъ частей книги, приписываются мудрецу Еврейскому, царю Соломону, сыну Давидову. По свидѣтельству 3-й книги Царствъ (4, 32), Соломонъ изрекъ 3000 Притчей. Изъ этого свидѣтельства съ непререкаемой достовѣрностію можно вывести, по крайней мѣрѣ, то заключеніе, что Соломонъ славенъ былъ какъ составитель многихъ притчей; иначе послѣдующее время не могло бы ему приписать такого множества притчей. Слава о мудрости Соломоновой, дѣйствительно распространилась, по свидѣтельству той же книги (4, 34 и 10, 1 сл.), очень далеко и мудрость этого царя Еврейскаго была предметомъ удивленія не только для окрестныхъ народовъ, но и отдаленныхъ, такъ что, въ послѣдствіи времени, послужила предметомъ для легендъ и сказочныхъ произведеній поэзіи. Это возможно объяснить лишь тѣмъ, что Соломонъ своею мудростію далеко превосходилъ своихъ современниковъ, и въ области приточной мудрости былъ такъ же силенъ и великъ, какъ отецъ его Давидъ— въ области лирическихъ пѣснопѣній или псалмовъ. Эти факты служатъ важнымъ доказательствомъ вѣрности надписаній книги Притчей, по которымъ всѣ эти притчи принадлежатъ Соломону; да и сами эти надписанія содержатъ въ себѣ весьма значительные признаки своей истинности или исторической достовѣрности. Въ самомъ дѣлѣ, если общее надписаніе книги Притчей (1, 1—7) и принять за надписаніе, сдѣланное послѣднимъ редакторомъ книги, который присовокупилъ къ концу этого собранія притчи Агура и Лемуила, то надписаніе, находящееся въ началѣ 25-й главы книги, показываетъ, что во времена царя Езекіи было уже собраніе притчей Соломоновыхъ, а это было такое время, когда

возможно было собрать достовѣрнѣйшія свидѣтельства о составителѣ этихъ притчей, и когда подлогъ былъ едва ли возможенъ, особенно при томъ стараніи, какое употребляли друзья Езекіи при собраніи притчей, извѣстныхъ подъ именемъ Соломоновыхъ. Въ слѣдствіе всего этого, происхожденіе большей части притчей, собранныхъ въ разсматриваемой книгѣ, отъ Соломона издавна не подвергалось сомнѣнію.

Но *всѣ ли* притчи, надписанныя его именемъ, его дѣйствительно, въ этомъ не всѣ толкователи и критики согласны между собою, и особенно въ послѣднее время, этотъ вопросъ возбудилъ живые споры, гдѣ критика, облеченная въ ученое всеоружіе, высказала довольно много интереснаго и pro и contra. Интересъ собственно заключается здѣсь въ усиленныхъ пріемахъ отрицательной критики, и мы намѣрены кратко разсмотрѣть этотъ споръ, изъ котораго можно видѣть эти пріемы.

Происхожденіе всѣхъ притчей, составляющихъ разсматриваемую книгу, отъ Соломона позволяютъ себѣ отвергать на основаніи различія въ языкѣ, формѣ и содержаніи притчей, составляющихъ три отдѣленія этой книги. Одинъ изъ знатоковъ Еврейскаго языка и жизни, разсматривая эту книгу, дошелъ до предположенія, что вторая часть книги, гл. 10—25, составляетъ древнѣйшее собраніе притчей, которое произошло, вѣроятно, спустя немного времени послѣ Соломона; третья часть книги явилась гораздо послѣ Соломона, именно въ 8-мъ вѣкѣ до Рождества Христова, наконецъ, въ первой половинѣ 7-го вѣка къ этимъ частямъ присовокуплено введеніе, гл. 1—9 и, такимъ образомъ, составилось полное собраніе притчей подъ именемъ Соломоновыхъ, къ которому потомъ присоединены притчи Агура и Лемуила. Это, говоримъ, основываютъ на различіи языка, формы и содержанія притчей, составляющихъ эти три части книги.—

а) Что касается до различія въ языкѣ, то мы не будемъ останавливаться на немъ по той причинѣ, что здѣсь трудно сказать вообще что-либо рѣшительное, такъ какъ здѣсь широкое мѣсто личному произволу, и доказательство это имѣетъ силу лишь при сильныхъ другихъ. Этотъ аргументъ обыкновенно обращаютъ и въ ту и другую сторону, и рѣдко изъ этого выходитъ что-либо твердое. Замѣтимъ только, что другой знатокъ Еврейскаго языка, въ подробности разсмотрѣвъ характеръ языка въ книгѣ Притчей, выводитъ такое заключеніе: „во всѣхъ частяхъ этой книги—одно и то же слово-

употребленіе, которое во многихъ случаяхъ одинаково со словоупотребленіемъ Давидовыхъ псалмовъ, изъ чего можно заключить, что притчи эти принадлежатъ именно Соломоновскому времени. Начавшагося послѣ Ассирійскаго періода упадка классическаго Еврейскаго языка, а равно вліянія Халдейскаго языка на чисто Еврейскій, каковое началось въ 7-мъ вѣкѣ до Рождества Христова, въ притчахъ нельзя открыть никакого слѣда".

б) Поэтическая форма притчей, говорятъ, также свидѣтельствуетъ, что это притчи различныхъ временъ, собранныя въ одинъ составъ тоже въ различныя времена. Вторая часть книги Притчей, по этому изслѣдованію, носитъ на себѣ будто три несомнѣнныхъ признака ранняго собранія сравнительно съ другими частями; эти признаки суть: а) строгая симметрія двухъ членовъ, б) полнота и законченность мысли, заключенная въ двухъ членахъ, и наконецъ в) параллелизмъ двухъ членовъ, выражающійся по преимуществу въ положеніи и противоположеніи. Въ двухъ остальныхъ частяхъ, говорятъ, все это не такъ: въ притчахъ, содержащихся въ нихъ, нѣтъ этой законченности и полноты мысли въ обоихъ изъ двухъ стиховъ—соразмѣрно, а одинъ стихъ ослабляется другимъ, и пропадаетъ это изящество и цѣлость выраженія мысли; круглая и строгая симметрія двухъ членовъ здѣсь не всегда выдержана; краткія изреченія въ нихъ переродились уже въ щеголеватыя изображенія извѣстныхъ нравственныхъ состояній и явленій жизни и на мѣсто притчей и пословицъ, сжатыхъ и въ кратцѣ острыхъ, являются связныя изображенія, послѣдовательныя изъясненія мудрости въ длинныхъ рѣчахъ, поучающихъ и предостерегающихъ. Этого различія въ характерѣ и построеніи притчей въ трехъ частяхъ книги дѣйствительно нельзя не замѣтить съ перваго взгляда, при сравненіи одной части книги съ другою, хотя съ другой стороны нельзя также не замѣтить, что положеніе—будто въ третьей части книги не вездѣ выдержана законченность и полнота мысли въ двухъ стихахъ—составляетъ явное преувеличеніе, близкое къ неправдѣ, если хотятъ изъ него вывести слѣдствіе о существенномъ различіи ихъ формы съ притчами второй части. Но пусть и такъ; пусть всѣ эти различія существуютъ во всей силѣ и ясности. Что же изъ этого будетъ слѣдовать? Какое вѣроятнѣйшее можно вывести заключеніе? Если оно—это различіе—дѣйствительно есть: можно ли принимать его за доказательство или признакъ, что это притчи различныхъ временъ,

собранныя въ одно цѣлое также въ разныя времена и составившіяся изъ частныхъ болѣе мелкихъ собраній притчей разнородныхъ, разновременныхъ? Съ полнымъ правомъ можно сказать—нѣтъ! Это заключеніе, выведенное изъ различія формы притчей, есть очевидно petitio principii... Именно, прежде всего—совершенно произвольно предположеніе, будто отличительныя свойства формы притчей, содержащихся во второй части книги, составляютъ признаки древнѣйшаго времени ихъ сложенія и собранія въ одинъ составъ, будто древнѣйшіе слагатели притчей слагали лишь двухчленныя притчи съ совершеннѣйшей симметріей обоихъ членовъ, которыя составляли исключительно антитезъ, т. е. въ первомъ членѣ положеніе, во второмъ противоположеніе. Напротивъ, опытъ всѣхъ временъ и народовъ свидѣтельствуетъ, что чѣмъ богаче извѣстный поэтъ надѣленъ дарами поэтическими, чѣмъ сильнѣе духовными силами извѣстный народный мудрецъ, тѣмъ многоразличнѣе произведенія его духа, такъ что онъ никогда не ограничивается одною извѣстною формою своихъ поэтическихъ произведеній; у него свобода творчества проявляется всегда въ разнообразныхъ формахъ, соотвѣтствующихъ великому разнообразію содержанія и цѣли его произведеній. Это каждый можетъ видѣть на опытѣ теперь, а что теперь—тоже было и въ древности, разумѣется, лишь не въ такой полнотѣ и не въ такомъ богатствѣ развитія духа. Однообразное содержаніе и однообразная форма—вѣрный знакъ бѣдности духа или скудоумія, духовной ограниченности и односторонности. Многоразличіе формы есть необходимое слѣдствіе разнообразія содержанія и цѣли поэтическихъ произведеній, а это послѣднее есть необходимое выраженіе богато надѣленнаго дарами духовными человѣка, стоящаго во главѣ духовнаго образованія извѣстнаго общества или народа. Истинная мудрость въ притчахъ можетъ выражаться такъ же хорошо, полно и ясно въ сравненіи или синтетическомъ сопоставленіи мыслей или членовъ стиха, какъ и въ антитезѣ,—въ положеніи и противоположеніи; избраніе той или другой изъ этихъ формъ вполнѣ условливается мыслію или смысломъ притчей и богатствомъ духовныхъ даровъ поэта, духъ времени въ этомъ частномъ случаѣ можетъ стоять лишь на второмъ планѣ. И странное дѣло, какъ будто позднѣйшій приточникъ, знакомый съ характеромъ исторической народности и обладающій въ изобиліи дарами природы, стоявшій выше всѣхъ своихъ современниковъ въ этомъ от-

ношеніи, какъ Соломонъ, долженъ былъ ограничиться какою либо одною формою притчи и никакъ не смѣть построить извѣстной притчи на древній ладъ,—если и предположить, что въ древности Евреямъ была извѣстна одна форма притчей. Это не возможно, не естественно, противорѣчитъ развитію духа человѣческаго въ извѣстной области и—обличаетъ въ думающихъ такъ странное пониманіе отношеній поэта къ своей исторіи, какую то скрупулезность и ограниченность взгляда на положеніе великаго поэта или мудреца въ обществѣ, или лучше—удобообъяснимое упорство въ пользу какой либо задней мысли.—Равно и число членовъ стиховъ и симметрія или поэтическая округленность параллельныхъ членовъ опредѣляются не столько временемъ, сколько мыслью и смысломъ изреченія, и искусствомъ великаго мудреца, который, совмѣщая въ себѣ прошедшее, въ тоже время не ограничивается этимъ прошедшимъ, разрываетъ его ограниченность и, давая направленіе будущему, опережая свой вѣкъ, живетъ уже этимъ будущимъ; оттого—его оригинальность, оттого его современность для послѣдующихъ поколѣній, оттого онъ становится народнымъ представителемъ. Это очевидно. Не менѣе неосновательно также и то предположеніе, будто примѣчаемое въ третьей части книги пестрое разнообразіе притчей свидѣтельствуетъ о позднѣйшемъ времени происхожденія ихъ. Оно доказываетъ только, что мужи или друзья Езекіи не ограничивались собраніемъ только такихъ приточныхъ изреченій Соломоновыхъ, которыя состоятъ изъ однихъ двучленныхъ стиховъ, подобно собраннымъ во второй части книги, а собрали и совокупили въ одно всѣ, какія только могли найти, и—вотъ простая причина разнообразія притчей въ этой третьей и последней части. Стараться отыскивать другую причину значило бы только закрывать глаза отъ естественнаго хода дѣла потому только, что онъ простъ и естественъ. Наконецъ, одинъ и тотъ же поэтъ можетъ и долженъ по особенной цѣли, которую онъ имѣетъ въ виду, предлагать ученіе и мудрость то въ краткихъ, отрывочныхъ притчахъ, то въ болѣе подробномъ, связномъ и послѣдовательномъ развитіи извѣстныхъ истинъ или изображеніи извѣстныхъ положеній, такъ что изъ различія формы притчей первой части сравнительно съ другими никакъ нельзя вывести заключенія о происхожденіи ихъ въ различныя времена. Соблазняетъ здѣсь главнымъ образомъ, какъ видно, то обстоятельство, что притчи расположены въ книгѣ именно такъ, что извѣстный родъ притчей помѣщенъ

въ одной части съ особымъ надписаніемъ, другой родъ — въ другой и опять съ особымъ надписаніемъ и въ третьей — опять особый родъ и опять съ особымъ надписаніемъ: въ первой, напримѣръ, помѣщены почти исключительно длинныя рѣчи и изображенія, во второй исключительно краткія, а въ третьей —и тѣ и другія. Это, вѣроятно, главнымъ образомъ, и подало поводъ считать ихъ за притчи различныхъ временъ, собранныя также въ разныя времена и потомъ изъ частныхъ собраній составившія одно цѣлое. Но не болѣе ли будетъ справедливо, по крайней мѣрѣ не въ такой ли же степени справедливо, думать, что одинъ писатель этихъ притчей или ихъ ближайшій собиратель раздѣлилъ эти притчи по ихъ родамъ и составилъ изъ нихъ одно цѣлое, привелъ въ извѣстный порядокъ и сдѣлалъ надписанія. Сначала помѣстилъ длинныя приточныя рѣчи о мудрости, потомъ краткія, и—чтобы это различіе не подало кому-либо повода думать, что эти послѣднія не принадлежатъ писателю первыхъ, сдѣлалъ надъ ними такое надписаніе: и это притчи Соломона, сына Давидова. Но еще не всѣ притчи собраны были здѣсь и—вотъ мужи Езекіи собрали остальныя, и длинныя и краткія, и присоединили ихъ къ прежнему собранію съ особымъ надписаніемъ; оттого здѣсь смѣшанныя притчи. Такимъ образомъ, все различіе формы притчей, въ разныхъ частяхъ книги Притчей, находитъ полное свое объясненіе не въ различіи времени происхожденія и собранія ихъ, но въ различіи плана и цѣли собирателей притчей, которыя всѣ происходятъ, по надписаніямъ, отъ одного и того же Еврейскаго мудреца—царя, такъ щедро надѣленнаго мудростію и поэтическимъ творчествомъ въ области притчей.

Предположеніе, что разныя части книги содержатъ въ себѣ притчи различныхъ временъ, могло бы еще находить опору, хотя слабую, въ такомъ случаѣ, если бы до очевидности доказано было, что въ третью часть книги Притчей взошли такія притчи, которыя бы выродились изъ переработки и разныхъ перемѣнъ въ древнихъ притчахъ. Правда, что довольно много есть сходныхъ притчей въ третьей части съ притчами другихъ частей; но, по добросовѣстномъ сравненіи ихъ, Берто заключаетъ такъ: „ни форма и строеніе притчей, содержащихся въ третьей части книги, ни характеръ притчей второй части, а равно и первой, сходныхъ между собою, не носятъ на себѣ печати большей или меньшей древности, или, такъ сказать, первоначальности, такъ что по нимъ никоимъ

образомъ нельзя узнать, какія бы это могли быть древнѣйшія, какія позднѣйшія, и, слѣдовательно, изъ различія притчей въ третьей и во второй частяхъ ничего нельзя вывести о болѣе раннемъ происхожденіи того или другаго собранія; переработки древняго на новый ладъ никакъ нельзя здѣсь примѣтить". Вообще, изъ кажущейся большей оригинальности той или другой формы собранныхъ въ книгѣ притчей, многоразличныхъ и разнохарактерныхъ, нельзя вывести никакого твердаго заключенія объ относительной древности притчей, сходныхъ между собою, потому что одинъ и тотъ же приточникъ, мудрецъ—поэтъ могъ высказывать, при извѣстныхъ случаяхъ, однѣ и тѣже мысли, только по случайнымъ побужденіямъ или временнымъ требованіямъ—въ различномъ сопостановленіи, съ особенными оттѣнками, съ особымъ духомъ, изъ которыхъ въ одномъ случаѣ кратко и сильно и потому оригинально сказанное, въ другомъ—получаетъ другой оттѣнокъ; но какъ изъ этого заключить объ относительной древности того или другаго изреченія—это было бы произвольно. Судя по этому-то можно думать, что сходныя между собою притчи, помѣщенныя въ разныхъ частяхъ книги, произошли отъ того же Соломона, который высказалъ нѣсколько похожихъ притчей, впрочемъ, съ разными оттѣнками или варіаціями, и эти-то варіаціи попали въ собраніе притчей, сдѣланное мужами Езекіи царя. О позднѣйшемъ времени происхожденія своего эти варіаціи могли свидѣтельствовать лишь въ такомъ случаѣ, если бы перемѣны были сдѣланы по обстоятельствамъ и по духу позднѣйшихъ временъ, если бы въ нихъ выражалось позднѣйшее воззрѣніе на какіе-либо предметы или вообще—позднѣйшее міросозерцаніе; но слѣдовъ этого позднѣйшаго, хотя бы не очень ясныхъ, нѣтъ, или ихъ можно находить лишь съ натяжкой, при непреклонномъ желаніи найти во что бы то ни стало, причемъ обыкновенно случается видѣть, чего на самомъ дѣлѣ и нѣтъ вовсе. Приведемъ изъ множества одинъ примѣръ: во второй части книги есть такое изреченіе: „наказывай сына своего, потому что есть еще надежда, т. е. на его исправленіе; а чтобы онъ умеръ, этого не должна желать душа твоя" (19, 18); а въ третьей части такое изреченіе: „не оставляй юноши безъ наказанія; когда накажешь его розгой, онъ не умретъ; ты накажешь его розгой и душу его спасешь отъ преисподней" (23, 13—14). Это послѣднее изреченіе, говорятъ, есть переработка перваго по обстоятельствамъ и воззрѣніямъ позднѣйшаго времени. А

какія тутъ обстоятельства и воззрѣнія позднѣйшаго времени? Не очевидно ли, что въ первомъ изъ этихъ изреченій видно болѣе строгости отца, а въ послѣднемъ—мягкости и снисходительности, что въ каждомъ вѣкѣ есть и строгіе и снисходительные отцы и—одинъ и тотъ же отецъ въ одномъ случаѣ можетъ дать первое изъ этихъ наставленій, а въ другомъ послѣднее? Точно таковы же и другія мнимыя переработки древнихъ изреченій будто бы по обстоятельствамъ и воззрѣніямъ позднѣйшихъ временъ. И такъ, повторимъ, различіе формы въ разныхъ частяхъ книги Притчей свидѣтельствуетъ не о происхожденіи и собраніи ихъ въ разныя времена, а, съ одной стороны, о богатствѣ духовномъ Еврейскаго царя—мудреца, которому приписываются всѣ притчи, съ другой же —о различныхъ цѣляхъ и планахъ послѣднихъ собирателей притчей, которые совокупили ихъ въ одинъ составъ и раздѣлили ихъ по формѣ на нѣсколько отдѣленій, изъ коихъ каждое имѣетъ особое надписаніе, указывающія на одно лицо.

в) О содержаніи притчей въ различныхъ частяхъ книги Притчей заподозрѣвающіе подлинность происхожденія ихъ всѣхъ отъ Соломона, замѣчаютъ: „изъ состоянія общества въ цѣломъ еще простаго, добросердечнаго и чистосердечнаго, какъ изображено оно во второй части книги Притчей, внимательный читатель въ третьей части книги Притчей является въ обществѣ сложномъ и запутанномъ, опасномъ и враждебномъ, гдѣ домашняя, обиходная жизнь развита хотя лучше и шире, но государственная жизнь, общественная безопасность и благосостояніе вообще глубоко упали и вообще эта древняя простота жизни почти совершенно исчезла; точно тоже замѣтно и въ первой части книги Притчей“. Это—возведеніе частностей къ общимъ идеямъ! Противъ этого еще Берто довольно ясно показалъ, что въ обѣихъ частяхъ, т. е. и во 2-й и въ 3-й, замѣтны отношенія притчей къ однимъ и тѣмъ же историческимъ состояніямъ и положеніямъ, и что въ историческомъ основоположеніи притчей 3-й части книги нѣтъ ничего, что побуждало бы относить происхожденіе и собраніе ихъ къ позднѣйшему, чѣмъ которая-либо изъ первыхъ двухъ частей, времени. Много мѣстъ изъ этой третьей части указываютъ на внутреннее состояніе или общественную жизнь народа, разумѣется, въ формѣ краткихъ изреченій, порожденныхъ наблюденіемъ и знаніемъ механизма государственной жизни, напримѣръ, о томъ, что нужно царю, и объ его обязанностяхъ (25, 2. 28, 16. 29, 4. 12, 14), объ опасностяхъ, которымъ

подвергаются обращающіеся съ царемъ и говорятъ ему пріятное, равно и о слѣдствіяхъ этого (25, 3—7. 29, 26, ср. 25, 15), о несчастіи многоцарствія (28, 2), о несчастіяхъ плохаго народоправленія (28, 15. 28, 29. 2, 16), объ угнетеніяхъ великими и сильными (28, 3), кратко сказать, очень много въ этомъ третьемъ собраніи притчей, касающихся такихъ предметовъ, которыхъ рѣдко касаются притчи втораго собранія. Но нельзя сказать, чтобы въ этомъ послѣднемъ не было вовсе ничего похожаго на эти первыя притчи; въ этой второй части есть, напримѣръ, изреченія о рабахъ, когда достигаютъ они какой либо правительственной власти (19, 10), о подкупахъ сильныхъ людей (17, 23 и пр.), о царяхъ, въ своемъ гнѣвѣ опредѣляющихъ быстро наказаніе (16, 14. 20, 2), о благословеніи правдиваго, возвышающаго добрыхъ, правленія (11, 10. 11, 14); есть даже такія изреченія, въ которыхъ величіе и достоинство правдиваго царя изображено въ пространномъ представленіи (16, 10. 12—15. 20, 28). Эти притчи довольно ясно указываютъ на несчастія, которыхъ причиною бываютъ плохіе цари, и очевидно заимствованы изъ наблюденій и опытовъ. Для всѣхъ этихъ притчей могъ самъ Соломонъ заимствовать матеріалъ изъ разсмотрѣнія отношеній между Давидомъ и Сауломъ. Многолѣтнее гоненіе, которому подвергался Давидъ отъ Саула, было извѣстно Соломону, и потому съ большею вѣроятностію можно думать, что удаленіе Давида изъ отечества въ иную землю послужило поводомъ къ составленію, напримѣръ, слѣдующей притчи: „Какъ птичка, отлетѣвшая отъ гнѣзда своего, такъ человѣкъ удалившійся отъ мѣста своего“ (27, 8),—чѣмъ предполагать, будто историческимъ основоположеніемъ для этой притчи послужилъ начавшійся въ 8-мъ вѣкѣ плѣнъ одной половины Еврейскаго царства, какъ это натянуто хотятъ видѣть противники происхожденія всѣхъ притчей отъ Соломона. А лучше не видѣть ни того, ни другаго изъ этихъ историческихъ основоположеній, а просто думать, что эта притча заимствована изъ наблюденія надъ простой обыденной жизнью. Указываютъ на то, будто многія мѣста въ первой части притчей свидѣтельствуютъ о глубокомъ нравственномъ паденіи общества, когда множество воровъ и другихъ не обузданныхъ людей наполняютъ землю и своими безчинствами и своей мнимо счастливой разгульной жизнью легко прельщаютъ молодое поколѣніе слѣдовать имъ въ подобныхъ поступкахъ (1, 11—19. 2, 12—15. 4, 14—17 и др.), чего будто не было въ благоустроенномъ

царствѣ Соломона, и, слѣдовательно, указывается этимъ на другое, именно позднѣйшее, время, *когда съ раздѣленіемъ царствъ начались смуты.* Натяжка очевиднѣйшая! а) Еще нужно доказать, что въ основаніи этихъ притчей лежитъ *современное* происхожденію ихъ общественное состояніе Еврейскаго народа. А этого доказать нельзя. Вѣдь это притчи, изреченія *не предполагающія непремѣнно* своимъ субстратомъ современнаго состоянія общества, а просто сужденія мудреца, возникшія въ немъ изъ глубокаго знанія общественной жизни *вообще*, которую онъ могъ узнать изъ изученія исторіи, и до котораго онъ могъ достигнуть путемъ собственнаго размышленія. Но положимъ, что здѣсь *изображается* современное состояніе общества, и тогда нѣтъ причинъ отнимать эти притчи у Соломона. Въ преступникахъ, бродягахъ и ворахъ никогда не было недостатка въ народѣ Еврейскомъ, какъ и во всякомъ даже образованномъ народѣ; *извѣстны* узаконенія на этотъ разъ еще Моисея; *извѣстны* и примѣры этого. Даже въ древнѣйшемъ, по мнѣнію противниковъ, т. е. второмъ собраніи притчей, довольно часто идетъ рѣчь о преступникахъ, которые оставляютъ прямой путь и ходятъ кривыми, окольными дорогами, которые радуются *злу и бѣдѣ*, торжествуютъ, когда зло беретъ верхъ, хотя пути ихъ, по краткости притчей, составляющихъ все это второе отдѣленіе, не съ такою подробностію изображаются, какъ, напримѣръ, въ первой части (11, 6 *сл.* 12, 2 *сл.* 12. 20. 26. 14, 22 и пр.). Даже ихъ злыя начинанія, ихъ *льстивость*, ихъ кровопійство, ихъ *лживость* не рѣдко служатъ предметомъ притчей этой мниморанней части книги (12, 5 сл. 16, 29 сл.); *даже* отчасти объ этомъ упоминается въ *тѣхъ же словахъ*, какъ и въ первой части (1, 11 сл.), не говоря уже о безчисленныхъ указаніяхъ на другіе пороки, которымъ преданы *сами эти* преступники и къ которымъ обольщаютъ и другихъ. Вообще, все это основаніе къ заподозрѣнію подлинности происхожденія всѣхъ притчей отъ Соломона, заимствованное изъ содержанія самыхъ притчей, до такой степени слабо, доводы такъ произвольны и натянуты, что сами же и доказываютъ справедливость отвергаемаго ими положенія.

Такимъ образомъ, для гипотезы, будто книга Притчей постепенно составилась изъ явившихся въ разныя времена собраній Притчей, составленныхъ также въ разныя времена, нѣтъ никакихъ достаточныхъ основаній *ни* въ формѣ, *ни* въ содержаніи притчей, составляющихъ книгу, такъ какъ и та

и другое вполнѣ могутъ быть согласованы съ надписаніями, находящимися въ книгѣ Притчей.

Другая группа критиковъ отрицательнаго направленія хотя не держится вполнѣ разсмотрѣнной гипотезы, основывающейся на цѣлыхъ отдѣлахъ книги, однако не признаетъ того, чтобы Соломону одному принадлежали всѣ эти притчи, надписанныя въ книгѣ Притчей его именемъ, по слѣдующимъ причинамъ:

а) Невозможно думать, чтобы многочисленныя изреченія, собранныя въ этой книгѣ въ многоразличныхъ формахъ, были произведеніемъ одного только лица. Самая острая голова не въ состояніи составить столь много и столь разнообразныхъ притчей. „Только Божественный Духъ, прибавляетъ Эйхгорнъ, можетъ это сдѣлать“.

Не говоря уже о томъ, что книга эта вся признается Богодухновенною и, слѣдовательно, писатель былъ подъ особеннымъ воздѣйствіемъ Божественнаго Духа, будемъ разсматривать дѣло естественнѣе и воспользуемся отвѣтомъ на это возраженіе одного изъ ученыхъ апологетовъ. „Можно подумать, говоритъ онъ, что у Эйхгорна рѣчь идетъ о состоящей изъ 70 томовъ in folio книгѣ Соломона, извѣстной подъ именемъ Турецкаго Сулеймана, а не о собраніи притчей, находящемся въ канонѣ Еврейскомъ. Но какъ однако велико число Соломоновыхъ притчей? не болѣе 700. Если исключить изъ этого числа притчи, встрѣчающіяся во второй разъ въ книгѣ, то останется около 650... И будто этихъ притчей, хотя бы весьма умныхъ и замысловатыхъ, не могъ составить мудрецъ Соломонъ, котораго мудрость и въ особенности искусство въ притчахъ такъ прославлялись между даже отдаленными народами древности! И эти притчи притомъ не всѣ требовали изобрѣтенія матеріи и формы; часто содержаніемъ ихъ служатъ общія и общеизвѣстныя истины, при чемъ весьма часто оставалось на долю изрекавшаго ихъ мудраго царя только — дать имъ форму внѣшнюю, сопоставить частныя мысли такъ или иначе, привесть въ такое или другое отношеніе. Притомъ же, когда говорится, что всѣ притчи—Соломоновы, этимъ не предполагается, чтобы онъ не могъ воспользоваться въ этомъ случаѣ мудрыми замѣчаніями и изреченіями другихъ мудрыхъ людей его и прежняго времени, а непремѣнно долженъ былъ произвесть самъ все въ притчахъ и всѣ притчи. По всему этому отвергать, что Соломонъ могъ составить 700 притчей, значитъ сказать нелѣпость. Извѣстно, что, по свидѣтельству книги Царствъ, онъ составилъ около 3000 притчей. И будто

въ самомъ дѣлѣ, это число притчей не могло быть произведеніемъ мудреца Соломона, который, по свидѣтельству книги Царствъ (3 Ц. 3, 12), испросилъ себѣ и получилъ отъ Бога преимущественную предъ другими мудрость?! Указываютъ на многообразіе формъ притчей. Но если великій мудрецъ такъ прославился своими притчами, то конечно не однообразными, и если онъ обладалъ такою мудростію, то конечно многообразіе формъ находитъ въ этомъ полное себѣ объясненіе.

б) Говорятъ, содержаніе многихъ притчей заимствовано изъ частной домашней жизни простолюдиновъ и частныхъ топографическихъ условій, которыя царю Соломону не могли быть довольно извѣстны, а частію не могли возбуждать въ немъ участія и интереса къ себѣ. Первая часть притчей по своему тону и своему строгому, цѣломудренному ученію, прилична болѣе какому-либо воспитателю юношества, пророку или священнику, чѣмъ такому царю, каковъ былъ Соломонъ, который, какъ извѣстно, такъ пристрастился къ женщинамъ (Де-Ветте).—Противъ первой половины этого возраженія, можно воспользоваться опять словами одного изъ апологетовъ: какъ будто царь, говоритъ онъ, о которомъ повѣствуется, что онъ умѣлъ говорить о всемъ, начиная отъ кедра ливанскаго даже до иссопа, растущаго на стѣнахъ, каковое повѣствованіе, если даже считать его гиперболою, во всякомъ случаѣ показываетъ, что Соломонъ обладалъ богатыми опытными свѣдѣніями о различныхъ предметахъ природы и жизни, какъ будто такой царь не могъ говорить о предметахъ простой обыденной жизни съ знаніемъ дѣла! Какъ будто вообще встрѣчающіяся въ книгѣ притчи такого рода могли выродиться только изъ такого спеціальнаго изученія домашняго быта, какимъ обладаютъ экономисты новѣйшихъ временъ. Въ мудрецѣ Соломонѣ нельзя отрицать знакомства съ простой обыденной жизнію, не смотря на царскую роскошь его, а притчи не предполагаютъ подробнаго спеціальнаго изученія этого быта; въ нихъ большею частію предлагаются истины, до которыхъ царь могъ дойти путемъ размышленія, какъ скоро снисходилъ мыслію съ царскаго трона къ нуждамъ своихъ подданныхъ.

Подобнымъ образомъ, противно всякой психологіи утверждать, будто Соломонъ потому только не могъ написать притчей, содержащихся въ первой части, что самъ преданъ былъ въ извѣстное время извѣстному пороку; можно сказать совершенно наоборотъ и сказать совершенную правду, что именно поэтому, когда прошла пора увлеченій, онъ и могъ напи-

сать этотъ рядъ притчей, въ которыхъ особенно рельефно выставляется мудрость, ведущая къ цѣломудренной чистой добродѣтели, въ противуположность глупости, ведущей ко всѣмъ степенямъ чувственнаго разврата и самыхъ неистовыхъ пороковъ.

Что касается до тона первой части притчей, по которому бы можно было судить о писателѣ ихъ: то на это нужно сказать, что поученія, увѣщанія и предостереженія этихъ притчей не заключаютъ въ себѣ никакого прямаго и яснаго указанія на повелѣнія и запрещенія закона, какъ этого можно было бы ожидать въ томъ случаѣ, если бы писателемъ ихъ былъ какой-либо пророкъ или священникъ; но всѣ они строго держатся въ области исключительно поучительныхъ приточныхъ изреченій, такъ что они и по формѣ, и по содержанію, и по тону могутъ быть несомнѣнно приписаны мудрому царю—отцу, Соломону, много испытавшему и многому научившемуся изъ опыта, кромѣ закона.

в) Для доказательства, что притчи втораго и третьяго собраній, или послѣднихъ двухъ частей, собраны изъ различныхъ писателей или слагателей притчей, а не принадлежатъ одному Соломону, указываютъ частію на различіе въ строеніи притчей въ отношеніи двухъ членовъ между собою, частію на повтореніе одной и той же мысли въ разныхъ изреченіяхъ, частію на повтореніе не только однихъ членовъ, но и цѣлыхъ притчей въ разныхъ частяхъ.

Но что различіе въ строеніи притчей вовсе не свидѣтельствуетъ о различіи ихъ писателей или сказателей, это мы показали выше и замѣтили при этомъ, что мысль: одинъ и тотъ же мудрецъ можетъ и даже долженъ выражать одну извѣстную мысль въ разныя времена, въ разныхъ случаяхъ и обстоятельствахъ, въ разныхъ формахъ, въ разномъ сочетаніи представленій, эта мысль не можетъ подлежать никакому сомнѣнію. Напротивъ, кажется вѣроятнѣе и правдоподобнѣе, что одинъ мужъ выражаетъ одну, ему свойственную, любимую и живущую въ немъ мысль, часто и не всегда въ одной и той же формѣ, а въ различныхъ, чѣмъ предполагать, что различные писатели или сказатели притчей выражаютъ эту одну мысль, различаясь нѣсколько лишь въ формѣ ея выраженія. И тщательное разсмотрѣніе этихъ повторяющихся мѣстъ, членовъ притчей или цѣлыхъ притчей въ различномъ сопоставленіи мыслей и представленій, объясняетъ ихъ изъ этого же основанія гораздо естественнѣе, чѣмъ при предпо-

ложеніи многихъ составителей ихъ. На множество составителей эти повторенія могли бы указывать лишь въ томъ случаѣ, если бы эти притчи могли свидѣтельствовать о духовной бѣдности составителей и объяснялись бы чистой подражательностію; но этого никто доказать не въ силахъ. Эти повторенія объясняются обстоятельно лишь способомъ происхожденія притчей и собиранія ихъ въ одинъ составъ, равно и планами и цѣлями послѣднихъ составителей собранія всѣхъ притчей въ одну книгу.

Когда, такимъ образомъ, основанія противъ подлинности происхожденія всѣхъ притчей, составляющихъ нашу книгу Притчей отъ 1-й по 29-ю главу, отъ Соломона, при ближайшемъ ихъ разсмотрѣніи, оказываются не состоятельными, когда изъ нихъ вовсе не вытекаетъ того результата, котораго стараются ими достигнуть; когда, напротивъ, всѣ три части книги не только по языку и содержанію могутъ быть приписаны Соломону, но даже сходны между собою во многихъ особенныхъ мысляхъ, образахъ, оборотахъ и словахъ: то отсюда необходимо вытекаетъ истинность положенія, что согласно тремъ надписаніямъ, находящимся надъ тремя отдѣльными частями книги, всѣ притчи, находящіяся въ нихъ, принадлежатъ дѣйствительно Соломону, какъ гласятъ эти надписанія, и —притомъ не такъ, чтобы всѣ эти притчи принадлежали этому мудрецу—царю лишь потому, что онъ собралъ народныя притчи или притчи прежнихъ мудрецовъ и сдѣлалъ ихъ изъ мѣстно-извѣстныхъ обще-извѣстными и присовокупилъ къ нимъ свои собственныя притчи, которыя всѣ и собраны были послѣ него, подъ его именемъ, и въ этомъ видѣ обнародованы; но такъ, что Соломонъ—составитель всѣхъ безъ исключенія притчей, заключащихся въ нашей книгѣ, съ тѣмъ только, изъ самой природы этихъ притчей вытекающимъ ограниченіемъ, что Соломонъ зналъ подобныя частныя сентенціи и другихъ мудрецовъ, выразилъ ихъ въ своей собственной, особенной оригинальной формѣ, а такимъ образомъ и они взошли въ составъ его притчей, какъ его собственныя.

Притчи, содержащіяся въ 30 и 31-й главахъ надписываются не именемъ Соломона, какъ первыя три части книги: притчи, составляющія 30-ю главу книги носятъ надписаніе. *Притчи Агура, сына Іакеева. Витіеватая рѣчь. Божественныя изреченія мужа Иѳіилу и Укалу.*—Эти притчи называются *масагъ* и *нейюмъ*, чѣмъ означаются они какъ пророческія изреченія: ибо *масагъ* и *нейюмъ* означаютъ именно Боже-

ственныя откровенія, пророческія.—Кто былъ этотъ Агуръ— совершенно неизвѣстно. Блаженный Іеронимъ думаетъ, что этимъ именемъ называется здѣсь самъ Соломонъ, подобно, какъ онъ же, въ надписаніи слѣдующей книги, называется Когелетомъ. Но Агуръ называется сыномъ Іакея, а Соломонъ и при другомъ, несобственномъ названіи, Когелетъ, называется все-таки сыномъ Давида и царемъ Іерусалимскимъ. Названія, которыя Агуръ даетъ своимъ притчамъ— *масагъ* и *нейюмъ*, указываютъ въ немъ неизвѣстнаго мудреца изъ временъ умноженія и усиленія пророковъ, который, по догадкамъ изыскателей, жилъ, вѣроятно, около временъ Езекіи. Лица, къ которымъ Агуръ обращаетъ свои приточныя рѣчи— Иѳіилъ и Укалъ также неизвѣстны изъ исторіи. Большая часть толкователей остаются при простомъ предположеніи, что то были, вѣроятно, ученики мудреца Агура. Нѣкоторые изъ новѣйшихъ толкователей почитаютъ эти имена вымышленными,—для означенія тѣхъ классовъ людей, которымъ въ особенности Агуръ намѣревается предложить свои поучительныя притчи. Именемъ Иѳіилъ, которое значитъ: *со мною Богъ*— означаются такіе люди, которые хвалились близостію своихъ отношеній къ Богу и пріобрѣтеннымъ чрезъ то высшимъ вѣдѣніемъ или мудростію, а именемъ Укалъ или Ахаилъ—что̀ значитъ: *я крѣпокъ* или *я силенъ*,—такіе люди, которые хвалились своимъ высокимъ, сильнымъ умомъ, полагались только на свою мудрость и силу и оставляли Бога; такъ что оба эти названія, по всей вѣроятности, означаютъ свободно мыслящихъ людей, которые считали себя выше требованій откровеннаго закона и въ практической жизни, оставляя Бога, слѣдовали удовольствіямъ плоти.—Это можно заключать и изъ содержанія притчей, предложенныхъ Агуромъ для Иѳіила и Укала; впрочемъ, само собою разумѣется, что это—предположеніе.

31-я глава надписывается: *Изреченія Лемуила—царя.— Витіеватая рѣчь, которую передала ему въ наставленіе мать его.* Такъ какъ эти поучительныя изреченія, которыя мать предлагаетъ своему царственному сыну, представляются какъ слова царя Лемуила: то нужно думать, что Лемуилъ изрекаетъ ихъ по воспоминанію. Кто этотъ царь Лемуилъ или Лемоелъ— неизвѣстно. Одни изъ толкователей признаютъ его дѣйствительнымъ лицемъ; но кто такой онъ—указать нельзя; думали, что это Арабскій или Едомскій эмиръ; но этому противорѣчитъ чисто Еврейское содержаніе притчей,

что́ указываетъ въ немъ еврея.—Кажется, что это имя вымышленное, о чемъ можно догадываться и изъ того, что къ имени присоединяется неопредѣленный предикатъ *мелехъ* (безъ члена), или—по крайней мѣрѣ, не означаетъ Соломона, подобно, какъ и лицо предшествующаго надписанія. Догадываются, что этимъ именемъ называется тотъ же Агуръ; но для этой догадки единственное основаніе то, что и изреченія Лемуила называются такъ-же, какъ изреченія Агура—*масагъ*—основаніе, очевидно, недостаточное. Если писатель этихъ поучительныхъ царю приточныхъ изреченій и неизвѣстенъ; то нѣтъ препятствій думать, что вторая половина этой послѣдней главы, съ 10 ст., не имѣющая въ Еврейской Библіи надписанія, написана имъ же.

Можно принять за достовѣрное вообще только то, что обѣ эти главы не написаны ни Соломономъ, ни кѣмъ-либо изъ его современниковъ, а принадлежатъ позднѣйшему времени, въ которое усилилась дѣятельность пророческая въ особенности: потому что Агуръ и слагатель обоихъ отдѣленій последней главы называютъ свои изреченія пророческимъ *масагъ*, чтобы придать имъ болѣе силы, вѣса и значенія въ глазахъ народа. Изъ языка обѣихъ главъ нельзя ничего заключить о времени происхожденія ихъ; только изъ алфавитнаго порядка стиховъ послѣдняго отдѣленія, по сравненію съ алфавитными псалмами Давидовыми, можно, можетъ быть, заключить, что писатель ихъ принадлежитъ позднѣйшему времени, хотя и этотъ аргументъ малосиленъ.

IV. О происхожденіи и образованіи настоящаго собранія притчей Соломоновыхъ въ нынѣшнемъ видѣ книги положительныхъ прямыхъ и опредѣленныхъ историческихъ сказаній нѣтъ. Есть только два свидѣтельства въ Талмудѣ, изъ коихъ по одному книга приведена въ настоящій составъ мужами Езекіи царя, по другому—пророкомъ Исаіею. Первое изъ этихъ свидѣтельствъ можно бы еще признать за исторически достовѣрное, если бы сама собой не представлялась при этомъ мысль, что это едва ли не догадка, выведенная изъ надписанія 3-й части книги, въ которомъ однако-же говорится, что мужи Езекіи собрали только именно эту третью часть, а не всю книгу.—Второе свидѣтельство, неизвѣстно на чемъ основанное, само нуждается въ доказательствахъ, которыхъ однако-же отыскать нельзя, покрайней мѣрѣ еще не нашли.—Другихъ историческихъ свидѣтельствъ объ этомъ нѣтъ, а потому въ рѣшеніи этого вопроса должно ограни-

читься лишь *сопоставленіемъ* и *сравненіемъ* добытыхъ уже результатовъ о Писателяхъ и написаніи притчей, составляющихъ книгу, въ настоящемъ ея видѣ, съ указаніями, заключающимися въ самыхъ надписаніяхъ *различныхъ* частей книги.—Хотя три части книги Притчей, въ ея настоящемъ составѣ, не носятъ въ себѣ никакихъ слѣдовъ преемственнаго или послѣдовательнаго происхожденія содержащихся въ нихъ притчей, то есть, чтобы онѣ въ книгѣ расположены были именно въ томъ порядкѣ, въ какомъ являлись изъ устъ великаго мудреца; хотя, съ другой стороны, въ нихъ нѣтъ ничего такого, что можно было бы съ полнымъ законнымъ правомъ *сказать противъ подлинности* происхожденія ихъ отъ Соломона: однако же надписаніе третьей части книги ясно показываетъ, что собраніе и соединеніе всѣхъ притчей въ одну книгу, въ ея настоящемъ составѣ, произошло отъ Соломона самого; но притчи третьей *части* собраны въ первый разъ мужами Езекіи царя,— т. е., или *придворными* учеными этого царя, или другими, которымъ онъ нарочито поручилъ заняться этимъ дѣломъ. Изъ этого надписанія выходитъ не только то заключеніе, что при Езекіи было уже собраніе Соломоновыхъ притчей, но и то, что первыя двѣ части притчей были собраны уже до этого времени и извѣстны были еще до Езекіи. Ибо, если бы эти мужи Езекіи царя не *имѣли ихъ предъ глазами*, какъ особенныхъ собраній, раздѣленныхъ на двѣ части или соединенныхъ въ одно цѣлое— это все равно; то притчей, которыя они собрали какъ Соломоновы, они не присоединили бы къ нимъ, какъ особую часть собранія, съ особымъ надписаніемъ: *и это притчи Соломона* и пр., а безъ всякаго сомнѣнія всѣ притчи, собранныя ими какъ Соломоновы или только принятыя за Соломоновы, соединили бы въ одно нераздѣльное цѣлое, не прилагая особаго надписанія, что вотъ такія-то притчи собраны мужами Езекіи царя,—чѣмъ предполагается прямо, что прочихъ-то притчей собраніе принадлежитъ не имъ. Надписаніе: *и это притчи Соломоновы* до очевидности показываетъ, что надписанное *ими* собраніе *сдѣлано* послѣ предшествующаго и къ нему присоединено, какъ прибавленіе трудами мужей Езекіи. Вопросъ остается при этомъ только тотъ, сами ли эти мужи присоединили свое собраніе притчей Соломоновыхъ къ *прежнему* собранію, въ каковомъ случаѣ имъ *должно* принадлежать и надписаніе: *и это притчи Соломона* и пр., или они только собрали притчи Соломоновы, содержащіяся въ этой

части, а присоединеніе ея къ прежнему собранію сдѣлано рукою послѣдняго редактора книги, который прибавилъ къ тому и содержащіяся въ двухъ послѣднихъ главахъ притчи Агура и Лемуила и не только надъ всѣмъ этимъ собраніемъ сдѣлалъ общее надписаніе (1, 1—7), но и частныя, какъ-то: въ началѣ 10-й главы, въ началѣ 25-й, 30-й и 31-й? Чтобы рѣшить этотъ вопросъ, хотя не съ полной историческою достовѣрностію, а покрайней мѣрѣ съ нужною для науки степенью исторической вѣроятности, нужно составить представленіе о происхожденіи и составѣ *всего* собранія притчей въ одну книгу, что̀ можно сдѣлать обозрѣніемъ происхожденія собраній каждой изъ трехъ частей книги и соединенія ихъ въ одну.

1) Такъ какъ первая часть книги Притчей есть связное, членораздѣльное, органическое цѣлое, и ея содержаніе, по мыслямъ и языку, вполнѣ совпадаетъ не только съ отношеніями Соломоновскаго времени, но и съ особеннымъ характеромъ Соломона—царя: то нѣтъ никакихъ препятствій думать, что въ предлежащемъ видѣ она вся составлена самимъ Соломономъ.—Притчи второй части, съ 10-й до 25-й главы, разсматриваемыя сами по себѣ, также не содержатъ въ себѣ ничего такого, что̀ свидѣтельствовало бы противъ происхожденія всѣхъ ихъ отъ Соломона; впрочемъ, изъ этого съ непрерѣкаемою достовѣрностію нельзя заключать, что и собраніе ихъ въ томъ видѣ, какъ онѣ находятся въ книгѣ, происходитъ отъ самого Соломона, хотя рѣшительныхъ доказательствъ противнаго также нельзя представить. Обыкновенно въ доказательство того, что это собраніе сдѣлано не самимъ Соломономъ, указываютъ частію на нѣкоторую перепутанность и несвязность притчей, непослѣдовательность, въ какой онѣ поставлены однѣ подлѣ другихъ, частію на повторенія однѣхъ и тѣхъ же притчей съ большими или меньшими измѣненіями. „Нельзя объяснить, говоритъ Эвальдъ, какъ поэтъ—мудрецъ, который съ замѣчательнымъ искусствомъ приступаетъ къ дѣлу и хочетъ видимо цѣлый кругъ жизни просвѣтить искрою своей приточной мудрости, какъ онъ могъ безъ внутренней связи и послѣдовательности, такъ запутано, расположить эти притчи въ книгѣ, именно въ этой второй части, если предположить, что онъ самъ составлялъ собраніе этой части притчей“.—Но нужно спросить: что же дастъ намъ право предполагать, что первоначально одна связующая нить мысли и намѣренія проходила чрезъ все собраніе прит-

чей, соединяя разнообразное и разнохарактерное, что первоначально эти притчи были высказаны въ связи и системѣ, а потомъ будто позднѣйшій собиратель и издатель ихъ примѣсью другихъ, собранныхъ имъ притчей, разрушилъ эту связь и оттого вышла такая непослѣдовательность въ расположеніи этой части притчей? Къ этому предположенію отнюдь не уполномочиваетъ то, что двѣ, а не рѣдко и три, даже болѣе притчей, развивающихъ одну и ту же мысль, прерываются притчами, не имѣющими съ ними ничего общаго ни въ мысли, ни въ формѣ, такъ что они нарушаютъ связь, и—если отбросить подобныя притчи, вышло бы нѣчто стройное и послѣдовательное. Это, говоримъ, вовсе не уполномочиваетъ видѣть позднѣйшаго собирателя притчей этой части, а) потому, что такая послѣдовательность была бы лишь мнимая и при томъ въ маломъ числѣ оставшихся притчей, тогда какъ выброшенныя всетаки оставались бы внѣ связи и безъ послѣдовательности, и б)—чѣмъ доказать то, что Соломонъ составлялъ свои притчи о жизни и ея многоразличныхъ обстоятельствахъ именно по внутренней послѣдовательности предметовъ между собою?—Вѣдь это трудно, даже невозможно предположить. Даже въ томъ случаѣ, если онъ весь цѣлый кругъ жизни хотѣлъ просвѣтить искрами своей приточной мудрости, онъ всегда могъ составлять свои притчи такъ, что они являлись какъ частныя отдѣльныя искры изъ этого круга жизни, слѣдовательно, лишь какъ—*нѣчто* изъ области практической мудрости и добродѣтели, и это нѣчто, какъ не все, и какъ частное, отдѣльное, весьма легко могло и не имѣть иногда между собою связи и послѣдовательности, т. е., притчи его могли слѣдовать одна за другою и не въ органической, систематической связи и разчлененіи, тѣмъ болѣе, что мы не знаемъ, имѣлъ ли онъ въ виду разсматривать и выражать въ притчахъ этотъ кругъ жизни въ логической связи, съ логическимъ воззрѣніемъ.—Единственное историческое данное, какое мы имѣемъ о содержаніи и объемѣ высказанныхъ Соломономъ притчей, это—мѣсто 3 Цар. 4, 29—34. Но оно, очевидно, указываетъ только на то, что Соломонъ въ своихъ притчахъ не ограничивался лишь областію религіозно-нравственныхъ истинъ, но простирался и въ область естествовѣдѣнія, слѣдовательно, стремился обнять всѣ области человѣческаго вѣдѣнія или мудрости, такъ что 3000 притчей, которыя онъ высказалъ круглымъ числомъ, отнюдь не всѣ вращались въ кругу теоретическихъ или практически-нравствен-

ныхъ, и—въ 700 притчей, которыя мы имѣемъ въ нашемъ собраніи, можно видѣть лишь извлеченіе изъ притчей, объемъ которыхъ простирался на всю обширную область человѣческой мудрости.—Въ указанномъ мѣстѣ, хотя прямо нѣтъ рѣчи ни о записи всѣхъ этихъ притчей, ни о какомъ-либо большомъ собраніи ихъ, но уже сопоставленіе 3000 притчей съ 1050 пѣсней приводитъ къ предположенію, что Соломонъ самъ составилъ книгу или письменное собраніе своихъ 3000 притчей. Если болѣе, чѣмъ вѣроятно, что эти 1050 пѣсней не экспромптъ, не безъ приготовленія были воспѣты имъ, а составлены и записаны, подобно Давидовымъ и пѣснямъ другихъ пѣвцовъ: то также достовѣрно можетъ быть и то, что и притчи имъ же записаны. Но какъ расположены были эти притчи въ его записи или собраніи, объ этомъ можно дѣлать лишь догадки, за неимѣніемъ историческихъ свидѣтельствъ объ этомъ собраніи. Вѣроятно, что это-была не по напередъ начертанному плану составленная въ одно извѣстное время, въ болѣе или менѣе *строгой систематической формѣ написанная*, книга Притчей, но по преемству времени составленія расположенное собраніе важнѣйшихъ изреченій, которыя *сначала* не имѣли связи или имѣли развѣ малую послѣдовательность, потому что въ ней записывались достойныя сохраненія, важнѣйшія притчи въ томъ порядкѣ, въ какомъ происходили, въ слѣдствіе многоразличныхъ поводовъ и разнообразныхъ побужденій къ составленію притчей.

Но какъ, по извѣстнымъ побужденіямъ, не всѣ пѣсни мудреца Соломона могли взойти въ канонъ священныхъ книгъ: такъ точно и притчи его не всѣ могли занять въ немъ мѣсто. И вотъ изъ этого полнаго собранія притчей Соломоновыхъ самъ же Соломонъ позже могъ выбрать по содержанію своему важнѣйшія, относящіяся къ истинной мудрости жизни и благочестію, притчи, и составить изъ нихъ собраніе изреченій для споспѣшествованія религіозно-нравственному образованію своего народа,—собраніе, отъ котораго по тому самому, что оно есть выборъ, нельзя требовать строгой связи и внутренней, даже внѣшней, послѣдовательности.—Мы говоримъ это не потому, чтобы хотѣли во что бы то ни стало отстоять мысль, что самъ Соломонъ—составитель этого втораго собранія притчей, содержащихся во второй части книги, а для того, чтобы показать, что изъ такихъ данныхъ, каковы —отсутствіе послѣдовательности и нѣкоторыя повторенія, не слѣдуетъ выводить такихъ смѣлыхъ заключеній; при помощи

другихъ предположеній можно тѣже самыя данныя обратить въ противную сторону и при томъ съ большею вѣроятностію. Притомъ же, продолжимъ свою рѣчь,—собственно запутанности въ расположеніи притчей, на которую указываютъ, здѣсь нѣтъ и не можетъ быть о ней и рѣчи; только нельзя примѣтить здѣсь внутренней связи между частными, отдѣльными изреченіями, а равно и опредѣленнаго начала, по которому расположены притчи такъ именно, а не иначе. Что же касается до повторенія изреченій: то а) ихъ немного въ этой части, и притомъ б) подобныя повторенія находятся и въ первой части, которую считаютъ связнымъ и послѣдовательнымъ цѣлымъ (2, 16 въ 7, 5; 3, 15 въ 8, 11; 9, 4 въ 9, 16 и пр.). Но что же изъ этого? Ихъ нужно было повторить или потому, что въ сопоставленіи они получаютъ особый оттѣнокъ мысли, или потому, что имѣютъ отношеніе къ предыдущему или послѣдующему.

Указываютъ на то еще, что эта вторая часть притчей едва ли могла быть собрана ранѣе послѣднихъ лѣтъ жизни Соломона; а такъ какъ благочестивый сначала и мудрый царь этотъ подъ старость свою болѣе и болѣе уклонялся отъ пути Іеговы, пока, наконецъ, пристрастіемъ къ своимъ иноземнымъ женамъ не былъ доведенъ до открытаго идолослуженія: то едва ли онъ самъ могъ составить собраніе своихъ притчей, которое бы могло взойти въ канонъ священныхъ книгъ, а потому вѣроятнѣе, что это сдѣлалъ не онъ самъ, а кто-либо другой. Но нужно замѣтить, что преданіе говоритъ объ его обращеніи къ Богу Іеговѣ въ послѣдніе годы его жизни, когда онъ написалъ книгу, взошедшую въ канонъ священныхъ книгъ,—Еклезіастъ. Тогда же онъ могъ составить и это собраніе притчей, составляющихъ вторую часть каноническої книги Притчей.—Если первое возможно, то послѣднее еще возможнѣе.

Наконецъ, замѣчаютъ, что если бы самъ Соломонъ сдѣлалъ это второе собраніе, то не для чего было ему ставить надъ нимъ особое надписаніе; достаточно было одного перваго—въ началѣ книги. Но притчи втораго собранія весьма отличаются по формѣ отъ притчей перваго собранія, и вотъ, чтобы кто не подумалъ, что эти послѣднія не принадлежатъ писателю первыхъ, надъ ними поставлено особое надписаніе —и это притчи Соломона, сына Давидова.—По всему этому выходитъ, что нѣтъ достаточныхъ основаній отрицать, что самому Соломону принадлежитъ составъ притчей и второй

части, что самъ онъ ихъ собралъ или извлекъ и расположилъ такъ, какъ они есть, сдѣлавъ и особое надписаніе.

Опять повторимъ, что мы не хотимъ отстаивать этой мысли во что бы то ни стало,—можетъ быть, и другой былъ собиратель этого втораго собранія; мы только хотимъ сказать, что нельзя отнимать этого труда и у самого Соломона, что эта послѣдняя мысль имѣетъ вѣроятность, даже можетъ быть бо́льшую, чѣмъ предположеніе о другомъ собирателѣ этихъ притчей. Невольно приходитъ еще въ пользу этой мысли одно соображеніе: еще можно думать, что вторая часть книги нѣкоторое время могла быть въ употребленіи, какъ отдѣльное собраніе притчей; но не возможно думать, чтобы первая часть безъ второй могла быть въ употребленіи, какъ отдѣльное собраніе притчей, съ ея нынѣшнимъ надписаніемъ. Такъ ясно и опредѣленно выраженное въ ней намѣреніе - возбудить стремленіе къ мудрости и споспѣшествовать развитію этого стремленія побуждаетъ признать всю эту часть прологомъ, написаннымъ съ тою цѣлію, чтобы онъ служилъ введеніемъ къ большому собранію притчей.

И если признать, что первая часть въ настоящемъ видѣ составлена самимъ Соломономъ, то нужно признать, что и вторая—также, а равно и надписаніе (I, 1—7). Это надписаніе стоитъ въ такой тѣсной связи съ обѣими частями, что не зависимо отъ нихъ обѣихъ оно не могло быть составлено. Оно содержитъ въ себѣ изложеніе того, къ чему предлагаются эти притчи и для чего должны служить они, именно— а) чтобы узнать премудрость и б) изучить изреченія разума (ст. 2). Эта двоякая цѣль въ 3, 4, 5 и 6 стихахъ опредѣляется подробнѣе: чтобы перенять правила здраваго смысла, а чрезъ то вѣрности, правосудія и прямодушія, чтобы неопытнымъ дать прозорливость, юношѣ—познаніе и разсудительность (ст. 3 и 4), чтобы мудрый, уже обладающій мудростію, слушалъ и умножалъ свѣдѣнія и разумный получилъ совѣты, чтобы понять изреченія умныя, бесѣды мудрыхъ и ихъ загадки. (5—6). Этой цѣли соотвѣтствуютъ именно *обѣ* первыя части притчей, содержащихся въ нашей книгѣ. Первая часть содержитъ изреченія Соломона такія, которыя имѣютъ цѣлію простыхъ и неопытныхъ юношей возвести къ познанію мудрости и разума; вторая заключаетъ въ себѣ такія изреченія, которыя уже обладающихъ мудростію и разумныхъ должны поучать высшей практической мудрости или вѣдѣнію многоразличныхъ отношеній жизни, руководствовать

къ умноженію познаній и къ достиженію мудрости потребной для счастливой и умной жизни. Потому-то въ первой части притчей онѣ изрекаются въ формѣ наставленій отца сыну, при чемъ очень часто повторяется „сынъ мой, послушай,— сынъ мой, прими наставленіе“ и пр.; тогда какъ во *второй части нѣтъ подобныхъ обращеній* отца къ сыну, а просто предлагаются притчи для всѣхъ. Судя по этому, говоримъ, что если первая часть притчей составлена въ настоящемъ видѣ Соломономъ и съ надписаніемъ: то и вторая часть—*вѣроятнѣе*—составлена имъ же; такъ какъ надписаніе объемлетъ не одну только первую часть, но и вторую.

Впрочемъ, могло быть, конечно, и иначе, могло случиться и такъ, что собиратель этой второй части—кто либо другой, изъ пророковъ,—присоединивъ ее къ первой части, сдѣлалъ общее надписаніе въ началѣ, относящееся къ обѣимъ частямъ и, такимъ образомъ, могло выйти, что первая часть безъ общаго надписанія составлена самимъ Соломономъ, а вторая, избранная или собранная кѣмъ-либо другимъ съ присовокупленіемъ общаго надписанія, прибавлена къ этой первой, и составилось одно собраніе притчей Соломоновыхъ, раздѣленное надписаніемъ въ 10-й главѣ на двѣ части, но объединенное одной цѣлью, выраженною въ общемъ надписаніи. Это предположеніе, также вѣроятное, ни сколько не можетъ вредить каноническому достоинству книги, точно такъ же, какъ не вредитъ ему третья часть книги, составленная, въ настоящемъ ея видѣ, не самимъ Соломономъ. Только кажется, за отсутствіемъ данныхъ для противнаго мнѣнія и за недостаточностію представленныхъ, вѣроятнѣе приписать составъ этихъ обѣихъ частей самому Соломону.

2. Третья часть книги составляетъ какъ бы прибавленіе къ Соломоновскому собранію притчей,—прибавленіе, въ которомъ мужи Езекіи царя заключили, можетъ быть, выбранныя изъ тѣхъ же источниковъ, какъ и первая, и вторая часть, а можетъ быть и изъ другихъ частныхъ собраній Соломоновскихъ изреченій, притчи, чтобы сдѣлать доступными всему народу всѣ притчи мудраго царя, какія можно было по духу и характеру принять въ канонъ священныхъ книгъ. При этомъ легко можетъ представиться мысль, что составители этой части притчей заимствовали ихъ не только изъ записей, а также и изъ устъ народныхъ, на сколько, то есть, онѣ сохранялись въ преданіи неписанномъ. Впрочемъ, этому послѣднему предположенію совершенно не благопріятствуетъ характеръ притчей

этой части. Эти притчи, по содержанію и формѣ, не походятъ на притчи, вращающіяся обычно въ говорѣ народномъ и передающіяся изъ поколѣнія въ поколѣніе. Ихъ содержаніе выше сферы обыкновенной народной жизни, касается высшихъ истинъ религіи и благочестія; ихъ форма, для того, чтобы быть народными притчами, слишкомъ искуственна вообще, не говоря уже о томъ, что нѣкоторыя изъ этихъ притчей очень длинны для того, чтобы удобно было народу въ обыденной жизни и для этой жизни употреблять ихъ.

Этому мнѣнію о собраніи этихъ притчей изъ неписанныхъ источниковъ или народнаго преданія противорѣчитъ и надписаніе—*Притчи, которыя списали*. Еврейское слово *гейтикъ* собственно значитъ *перемѣстить* съ одного мѣста на другое, и, слѣдовательно, означаетъ здѣсь такія притчи, которыя не собраны изъ устъ народа, а выписаны изъ другаго мѣста, то есть, изъ другой книги, и значитъ притчи, переписанныя изъ одной книги въ другую. Точно это значеніе придавали этому слову и LXX, переведши его словомъ ἐξεγράψαντο—*выписали*. Гезеній, прославленный знатокъ Еврейскаго языка, переводитъ это слово transcripserunt ex uno libro in alium, aut congesserunt. Поэтому и въ Талмудѣ—*гейтикъ* значитъ translator, descriptor, qui ex uno exemplari aliud exemplar describit, aut unam linguam alicujus libri in aliam linguam transfert et conscribit. Поэтому-то можно думать, что мужи Езекіи царя, при собраніи притчей Соломоновыхъ, пользовались лишь письменными памятниками. Даже, кажется, нельзя сказать, что они пользовались многими письменными памятниками; для этого предположенія нѣтъ основанія. Можетъ быть, онѣ выбраны изъ того же общаго источника, изъ котораго извлечены притчи предшествующихъ частей, то есть, изъ общей записи всѣхъ притчей Соломоновыхъ. Такъ какъ для предшествующей части выбраны большею частію краткія, заключающіяся въ одномъ стихѣ и содержащія положеніе и противоположеніе изреченія: то для позднѣйшихъ собирателей, которые, какъ видно, обращали болѣе вниманія на религіозно-нравственный характеръ притчей, чѣмъ на простоту и краткость ихъ формы, оставалось еще много притчей для выбора, такъ что не было нужды обращаться къ другимъ не прямымъ источникамъ, о которыхъ, впрочемъ, не сохранилось въ исторіи никакого свидѣтельства и которыхъ въ исторіи нѣтъ и слѣда.

Нѣтъ сомнѣнія, что мужамъ Езекіи царя были извѣстны, какъ мы замѣтили выше, первыя собранія притчей, содержащіяся въ первыхъ двухъ частяхъ; а если такъ, то можемъ

признать за несомнѣнное, что они еще сами это собраніе свое присоединили къ тѣмъ прежнимъ и сами сдѣлали надписаніе, что эти притчи вписали мужи Езекіи, царя Іудейскаго. Для противоположнаго мнѣнія, что это послѣднее собраніе было нѣсколько времени отдѣльно, подлѣ прежнихъ собраній, не присоединялось къ нимъ, и только послѣдній издатель книги присоединилъ ихъ къ прежнему собранію, сдѣлавъ и это надписаніе,—нѣтъ вѣроятныхъ и правдоподобныхъ основаній.— Можно бы представить въ его пользу то, что этимъ собраніемъ притчей, которое сдѣлали мужи Езекіи, не заключается книга, а имѣетъ еще два прибавленія, и что писатель этихъ-то прибавленій и привелъ всю книгу въ настоящій составъ, присоединивъ къ прежнему собранію притчей Соломоновыхъ притчи, собранныя мужами Езекіи, а равно и притчи Агура и Лемуила. Но если бы было достовѣрно извѣстно, что эти послѣднія притчи Агура и Лемуила принадлежатъ времени позднѣйшему Езекіи: то можно бы было принять это предположеніе; но такъ какъ это не извѣстно и можно полагать, что около временъ Езекіи составлены притчи, содержащіяся и въ этихъ прибавленіяхъ: то можно думать, что и онѣ присоединены къ книгѣ рукою тѣхъ же мужей Езекіи, и что, слѣдовательно, они привели всю книгу притчей въ настоящій составъ. „Трудно думать, говоритъ Берто, чтобы книга Притчей, по 29-ю главу включительно, существовала, какъ цѣлая книга раньше, чѣмъ притчи, содержащіяся въ 30 и 31 главахъ". А поэтому нѣтъ препятствій думать, что и эти послѣднія присоединены къ первымъ тѣми же мужами Езекіи, которые, значитъ, и были послѣдними составителями книги Притчей, въ ея настоящемъ видѣ.

V. О судьбѣ текста книги Притчей въ разныя времена Евальдъ отзывается весьма неблагопріятно, утверждая, что текстъ ея во многомъ весьма испорченъ. „Едва ли, говоритъ онъ, есть другая какая-либо книга въ Ветхомъ Завѣтѣ, которая бы такъ далеко отдалялась отъ первоначальной чистоты текста. Въ ней, какъ можно замѣтить, недостаетъ цѣлыхъ стиховъ по мѣстамъ, по мѣстамъ члены стиховъ перемѣщены, слова перемѣшаны, смыслъ не рѣдко измѣненъ. Хотя это говоритъ Евальдъ объ одной лишь второй части, которую онъ считаетъ древнѣйшею, а въ прочихъ, по его мнѣнію, позднѣйшихъ собраніяхъ, онъ замѣчаетъ болѣе чистоты въ текстѣ; впрочемъ, какъ замѣчаютъ, и объ этой второй части такое мнѣніе его не вполнѣ справедливо. Оно основывается, глав-

нымъ образомъ, на томъ, что нѣкоторые изреченія и члены изреченій съ большими или меньшими перемѣнами встрѣчаются въ прочихъ частяхъ, и отсюда заключаетъ онъ, что въ томъ или другомъ мѣстѣ эти изреченія написаны не вѣрно. Но эти повторенія, какъ мы уже замѣчали, достаточно объясняются тѣмъ, что Соломонъ самъ въ разныя времена, въ разныхъ обстоятельствахъ, по разнымъ частнымъ побужденіямъ могъ повторять одни и тѣ-же притчи съ большими или меньшими измѣненіями, а это не есть свидѣтельство о поврежденіи текста. Переводъ LXX этой книги сдѣланъ вѣрно большею частію, хотя по мѣстамъ темно, а въ нѣкорыхъ мѣстахъ измѣненъ смыслъ. При сравненіи съ подлинникомъ оказываются даже прибавленія, напримѣръ 6, 8. 8, 21. 9, 12, 18 и др.; притчи Агура и Лемуила, второй половины, поставлены послѣ 22 ст. 24 гл.; первые три стиха 31 гл. переведены не согласно съ подлинникомъ; надписаніе въ началѣ 10-й главы опущено. Впрочемъ, такихъ разностей у LXX съ подлинникомъ вообще говоря весьма немного.

IV. О книгѣ Екклезіастъ.

I. Надписаніе книги Екклезіастъ таково: „диврей когелетъ, бенъ-давидъ, мелехъ бійруша-лаймъ“, то есть „слова (или рѣчи) когелета, сына Давидова, царя Іерусалимскаго“... Это надписаніе, именно слово *Когелетъ*, испытывало различныя, часто очень замысловатыя, толкованія. Что значитъ это слово Когелетъ, кто имъ означается и почему именно это лицо такъ называется? Словомъ этимъ называется въ несобственномъ, очевидно, смыслѣ сынъ Давидовъ, царь Іерусалимскій. Сыномъ Давидовымъ, царемъ Іерусалимскимъ, въ несобственномъ смыслѣ, могутъ быть названы каждый изъ потомковъ Давида, царствовавшій въ Іерусалимѣ: такъ какъ извѣстно, что сынами назывались и потомки извѣстнаго лица; напримѣръ, Іосифъ обручникъ называется сыномъ Давида, Іисусъ Христосъ называется сыномъ Давида, Авраама и проч. Впрочемъ, нѣтъ никакихъ побужденій принимать здѣсь это слово *сынъ* въ несобственномъ смыслѣ, такъ какъ и собственный сынъ Давида былъ царемъ Іерусалимскимъ, это—Соломонъ. И нѣкоторыя данныя самой книги указываютъ въ этомъ сынѣ Давидовомъ Соломона. Онъ самъ говоритъ о себѣ, что онъ имѣетъ въ себѣ много мудрости, болѣе всѣхъ, которые были прежде него въ Іерусалимѣ, что сердце его много чувствуетъ въ себѣ

разсудка и смысла (1, 16), чѣмъ, очевидно, указывается на сына Давидова Соломона; на него указываетъ и то мѣсто, гдѣ говорится, что былъ онъ богаче всѣхъ, прежде него царствовавшихъ въ Іерусалимѣ (2, 9), и многое тому подобное. Но почему же онъ здѣсь называется Когелетъ и что значитъ это слово въ приложеніи къ нему?—Значеніе слова *когелетъ* можно изъяснять или изъ Еврейскаго, или изъ Арабскаго, или изъ Сирскаго словоупотребленія. Большинство, особенно въ новѣйшее время, на сторонѣ перваго изъ этихъ объясненій, то есть изъ чисто Еврейскаго словоупотребленія. Если такъ, то Еврейское *когелетъ* происходитъ отъ *кагалъ—собиралъ, совокуплялъ, соединялъ.* Но и отъ этого корня производятъ различныя значенія слова когелетъ, въ приложеніи къ означенію имъ лица - сына Давидова и—самой книги. Одни (Гроцій) даютъ ему значеніе - собиратель - collector sententiarum, такъ что, слѣдовательно, книга есть не что иное, какъ собраніе различныхъ наблюденій надъ жизнію и различныхъ воззрѣній на нее различныхъ людей. Такъ понимали это и нѣкоторые изъ древнихъ переводчиковъ: Аквила перевелъ συναθροιστής, Симмахъ—παροιμιαστής, и въ новыя времена есть защитники этого мнѣнія (Герберъ и Янъ). Но это мнѣніе могло казаться состоятельнымъ только тогда, когда смотрѣли на книгу дѣйствительно какъ на сборникъ различныхъ мыслей разныхъ лицъ о жизни; а мы увидимъ, что такое воззрѣніе на книгу опирается на ложномъ основаніи, и она вовсе не составляетъ собранія отрывочныхъ сентенцій, а имѣетъ одну основную мысль и внутреннее единство; писатель ея является въ ней не собирателемъ, а мыслителемъ строго самостоятельнымъ; а потому и *когелетъ* - переводить словомъ *собиратель*, то есть чужихъ мыслей и воззрѣній на жизнь, не приходится; еще и потому этотъ переводъ слова *когелетъ* не удобенъ, что *кагалъ* въ Библейскихъ книгахъ нигдѣ не употребляется въ смыслѣ собиранія предметовъ, мнѣній и т. п., а всегда—собранія лицъ въ одно мѣсто для извѣстной цѣли. На этомъ послѣднемъ основаніи, другіе толкователи говорятъ, что *когелетъ* значитъ—собраніе, сходка, concessus, Академія въ древнемъ смыслѣ, причемъ имѣютъ въ виду обычай восточный—разсуждать въ подобныхъ собраніяхъ о различныхъ философскихъ предметахъ. По этому толкованію содержаніе книги составляютъ разсужденія, воззрѣнія и наблюденія ученаго или и не совсѣмъ ученаго собранія. Но въ книгѣ самой нельзя примѣтить, чтобы она состояла изъ разговора многихъ; форма

рѣчи вовсе не діалогическая; притомъ же писатель является здѣсь въ книгѣ какъ извѣстное частное лицо, какъ сынъ Давидовъ, царь Израильскій или Іерусалимскій, и во всей книгѣ это лицо одно и является разсуждающимъ. Еще страннѣе то объясненіе, по которому *когелетъ* означаетъ понятіе собирательное, что будто имъ означаются здѣсь всѣ цари—потомки Давида, замѣчанія которыхъ здѣсь и записаны, подъ названіемъ *когелета.* Это объясненіе, конечно, не стóитъ и опроверженія.

Простѣйшее и сообразнѣйшее какъ съ языкомъ, такъ и съ содержаніемъ книги, то объясненіе, что *когелетъ* означаетъ лицо, которое держитъ въ извѣстномъ общественномъ собраніи рѣчь, то есть, ораторъ, или проповѣдникъ, или учитель. Это объясненіе въ древности было почти общепринятымъ. Такъ и LXX перевели ἐκκλησιαστής, Вульгата—ecclesiastes. Противъ этого объясненія трудно сдѣлать какое-либо основательное возраженіе, а потому мы и остановимся на немъ, принявъ только къ свѣдѣнію, что *когелетъ* такъ же происходитъ отъ *кагалъ*, какъ concionator отъ concio, какъ ἐκκλησιαστής отъ ἐκκλησια, какъ ἀγοράζω отъ ἀγορὰ и проч. тому под.

Но вотъ вопросъ—*когелетъ* въ Еврейскомъ языкѣ женскаго рода, и—какъ будто не приложимо къ Соломону. Этотъ въ сущности простой или пустой даже вопросъ подалъ поводъ такъ же къ разнымъ и даже страннымъ толкованіямъ слова *когелетъ.* Такъ, одинъ толковникъ думалъ, что женское окончаніе здѣсь употреблено по причинѣ нѣжнаго и мягкаго тона рѣчи; другой, что женское окончаніе указываетъ на слабость возраста писателя, такъ какъ Соломонъ написалъ эту книгу уже во время дряхлой старости. Августи подъ *когелетъ* разумѣетъ духъ или тѣнь Соломона, который въ этомъ разговорѣ мертваго въ царствѣ живыхъ является, какъ проповѣдникъ мудрости; женское окончаніе стоитъ здѣсь въ значеніи средняго, что весьма будто-бы прилично для означенія живущихъ послѣ смерти, когда будто не будетъ различія половъ. Одно изъ древнѣйшихъ, принятыхъ многими, объясненіе причины употребленія женскаго рода состоитъ въ томъ, что будто женскій родъ потому употребленъ здѣсь, что въ лицѣ Соломона говоритъ здѣсь олицетворенная мудрость, и она здѣсь публично въ обществѣ (кагалъ) является проповѣдницею или учительницею. Но и это мнѣніе представляется не состоятельнымъ. Въ самой книгѣ нѣтъ ничего, что можно было бы привести въ пользу этого мнѣнія; нигдѣ нѣтъ указанія, чтобы здѣсь представлялась говорящею и дѣйствующею олицетво-

ренная мудрость. Но противъ такого объясненія рѣшительно говоритъ то обстоятельство, что *когелетъ* во всей книгѣ является какъ одно опредѣленное, дѣйствительное лице, а не какъ олицетворенное понятіе, указываются личныя обстоятельства жизни, личныя судьбы *когелета*, и эти мѣста не объяснимы высказаннымъ объясненіемъ, или лучше—непримиримы тѣ мѣста, гдѣ *когелетъ* говоритъ, что онъ стремится къ мудрости, а не пріобрѣлъ уже ее (1, 16. 17. 2, 12); эти слова въ устахъ самой олицетворенной мудрости не имѣли бы никакого смысла (ср. 2, 9. 7, 23. 1, 18). Обо всѣхъ такихъ объясненіяхъ, конечно, нечего и говорить. Справедливѣе представляется мнѣніе тѣхъ, которые причину женскаго окончанія слова видятъ въ томъ, что оно есть имя должности. Такъ какъ женская форма окончанія служитъ къ обозначенію отвлеченныхъ представленій, а должность или общественное призваніе каждаго есть абстрактъ, то обозначеніе лица, облеченнаго должностію, могло образоваться такъ, что выраженію, обозначающему эту конкретную дѣятельность, придано женское окончаніе. Примѣровъ такого образованія словъ находятъ довольно много какъ въ Еврейскомъ языкѣ, такъ и въ другихъ, не только восточныхъ, но и западныхъ. Вѣрное объясненіе этого то, что *когелетъ* имѣетъ потому женское окончаніе, почему, *напримѣръ, латинское agricola, или* русское юноша имѣетъ женское окончаніе, хотя означаютъ мужескій родъ; это—исключеніе изъ правилъ образованія языка. Такимъ образомъ *когелетъ* означаетъ лице, которое въ общественномъ собраніи занимаетъ должность или положеніе учителя или оратора. Вопросъ, почему такъ называется Соломонъ, не можетъ быть рѣшенъ съ несомнѣнною достовѣрностію. Хотятъ найти этому историческое основаніе и думаютъ, что Соломонъ носилъ это прозваніе потому, что, по свидѣтельству 3 книги Цар. 8, онъ говорилъ рѣчи въ собраніи народномъ; есть объ этомъ и преданіе Іудейское. Другіе думаютъ, что это символическое названіе Соломона, просто какъ учителя мудрости, котораго должны слушать всѣ и поучаться премудрости. Но это, очевидно, не важные вопросы.

Главный и важнѣйшій, а вмѣстѣ съ тѣмъ и труднѣйшій вопросъ относительно этой книги, это—вопросъ о міросозерцаніи, выражающемся въ ней. Кажущееся съ перваго взгляда противорѣчіе во многихъ воззрѣніяхъ писателя самому себѣ, несвязность рѣчи во многихъ мѣстахъ, замѣтная странность многихъ мыслей породили много воззрѣній на міросозерцаніе

этой книги, на ея основную мысль и на характеръ и направленіе развитія ея, а между тѣмъ почти всѣ согласны, что это - одна изъ важнѣйшихъ книгъ Ветхаго Завѣта относительно характеристики древле-Еврейскаго міросозерцанія, и потому экзегеты съ предпочтительною любовію останавливаются на этой книгѣ, хотя расходятся между собою въ воззрѣніяхъ на основную мысль и характеръ ея очень далеко.

II. Чтобы правильно понять общее воззрѣніе и содержаніе книги Екклезіаста, необходимо, при множествѣ мнѣній объ этомъ, прежде всего точнѣе прослѣдить ходъ мыслей, развитыхъ въ этой книгѣ. Тщательное изученіе ея показываетъ, что вся эта книга раздѣляется на 4 большихъ рѣчи, и каждая изъ этихъ рѣчей на три отдѣленія, въ которыхъ и развивается основная мысль. Впрочемъ, какъ мы сейчасъ замѣтили, связь и взаимное отношеніе частныхъ мыслей иногда трудно раскрыть удовлетворительно.

Первая рѣчь заключается въ первыхъ двухъ главахъ. Послѣ общаго надписанія всей книги прямо выражается основная мысль книги, въ формѣ общаго положенія и вопроса: „крайняя суета, все суета! Что за выгода человѣку отъ всѣхъ трудовъ его, что онъ трудится подъ солнцемъ“, то есть какое благо получаетъ человѣкъ за всѣ труды свои? или точнѣе—въ чемъ состоитъ истинное благо, счастіе человѣка въ настоящей его жизни?—Общій взглядъ на человѣчество, природу и исторію показываетъ, что человѣчество подвержено вѣчному процессу явленія и уничтоженія, то есть, рожденія и смерти, какъ и явленія природы; и въ природѣ, и въ исторіи повторяется одно и тоже, и нѣтъ ничего новаго подъ солнцемъ. „Одно поколѣніе людей отходитъ, а другое приходитъ *1, 4—11.*— Ничтожность, суетность человѣческой жизни на землѣ понимается здѣсь въ томъ общемъ представленіи, что не только частный человѣкъ, но и все человѣчество не изобрѣтаетъ ничего такого, что было бы истиннымъ благомъ, истиннымъ вознагражденіемъ за подъятые труды; все одно и тоже бываетъ въ немъ, является и исчезаетъ, опять является и опять исчезаетъ; слѣдовательно, все—преходящее, временное, при однообразіи перемѣняющееся и, слѣдовательно, суетное. Чтобы это общее представленіе раскрыть въ частностяхъ, писатель индивидуализируетъ это общее въ своемъ собственномъ лицѣ, обозрѣваетъ мыслью все бывающее съ человѣкомъ и все существующее подъ солнцемъ и даетъ о всемъ свое сужденіе, доказывающее истинность высказаннаго общаго положенія и

научающее, какъ же поступать, чтобы пріобрѣсть истинное благо и наслаждаться счастіемъ среди этой суеты? (ст. 12—15). Первое украшеніе человѣка—мудрость,—знать что разумно и что безумно; но и это суета въ томъ смыслѣ, что при этомъ бываютъ лишь заботы и огорченія (*16—18*). Это мудрость теоретическая. *Желаніе*—создать себѣ истинное счастіе чрезъ довольство земными благами, пріобрѣтаемое при помощи этой мудрости тщетное, не осуществимое желаніе; опыты тщеты подобныхъ попытокъ писатель показываетъ въ собственной жизни (2, 1—11). Это мудрость практическая, или житейская. Итакъ, и теоретическая, и практическая мудрость—суета, оба пути къ достиженію истиннаго счастія подъ солнцемъ—тщетны. Но неужели же въ нихъ на самомъ дѣлѣ нѣтъ ничего? Обращаясь еще разъ къ нимъ, проповѣдникъ, правда, находитъ, что умъ и образованность лучше невѣжества и глупости; но мысль, что и умные и глупые подлежатъ одной и той же участи—смерти, указываетъ ему, что значитъ и это суета (12—16). Эта мысль возбуждаетъ въ немъ отвращеніе къ подобнаго рода жизни, тѣмъ болѣе, что неизвѣстно еще, кто наслѣдуетъ плоды подобныхъ трудовъ, умный или невѣжда (17—23). Итакъ, въ чемъ же истинное счастіе человѣка, при такомъ непостоянствѣ и суетности дѣлъ человѣческихъ?—Наслаждаться благами настоящими отъ трудовъ своихъ, какъ даромъ Божіимъ, который достигается угожденіемъ Богу и который состоитъ въ спокойномъ довольствѣ настоящимъ, при отсутствіи всякой суетной заботливости (24—26). Этимъ оканчивается первая рѣчь.—Но какіе же труды не суетны, или все суета? какими трудами можно наслаждаться? Это раскрываетъ вторая часть.

Во *второй* рѣчи (гл 3—5) тонъ проповѣдника перемѣняется; вмѣсто прежняго напряженія и волненія чувства, при видѣ этой тщетности трудовъ человѣческихъ, является болѣе спокойное воззрѣніе на положеніе человѣка подъ солнцемъ. Мудрецъ съ рѣшительностію высказываетъ свое знаменательное слово: „всему свое время“,—раскрывая это слово рѣзкими противоположностями (*3, 1—8*). Въ этомъ неизмѣнномъ законѣ мудрецъ находитъ разгадку того, почему труды человѣка суетны, и что можетъ быть для него не суетно, постоянно, истинное счастіе. Если всему свое время, значитъ, время оказываетъ могущественное, неизбѣжное вліяніе на труды человѣка; значитъ, счастіе или благоуспѣшность трудовъ бываетъ только въ томъ случаѣ, когда они благовременны; какъ же скоро

они не благовременны, то, вмѣсто наслажденія ими, является заботливость, мучащая человѣка. Богъ сотворилъ все прекраснымъ; значитъ, каждое время хорошо, только надобно узнать, что въ немъ хорошо, въ противномъ случаѣ будетъ одна лишь суетная заботливость (9--11). Когда узнаетъ кто это хорошее въ извѣстномъ настоящемъ времени; то наслажденіе этимъ хорошимъ въ настоящемъ, какъ даромъ Божіимъ, который дается благоговѣющимъ предъ Іеговою, и есть счастье для человѣка (12—15). Правда, этимъ благомъ, повидимому, не всѣмъ можно пользоваться, потому что много неправды на землѣ: „видѣлъ я, говоритъ проповѣдникъ, подъ солнцемъ: называется мѣсто суда, а тамъ беззаконіе, мѣсто правды, а тамъ неправда: это—суета. Но это дѣло Божіе—разбирать праваго и виноватаго на томъ свѣтѣ“; а между тѣмъ, неизвѣстность будущаго, при оставленіи настоящаго, такъ же указываетъ на то, что надобно пользоваться именно этимъ настоящимъ,—наслаждаться трудами своими, какъ даромъ Божіимъ: ибо это—доля человѣка (17—22). Еще препятствія къ этому счастію или благу представляются: а) въ томъ, что сильные тѣснятъ слабыхъ,—это суета (4, 1—3); б) въ томъ, что обыкновенно благоуспѣшныя дѣла возбуждаютъ зависть, и это суета (4 6), в) въ томъ, что обыкновенно стараются только о себѣ, а не о другихъ, хотя одному всегда хуже, чѣмъ двоимъ (7—12), и г) еще въ томъ, что на высшихъ мѣстахъ иногда возсѣдаютъ глупые, тогда какъ умный ребенокъ лучше ихъ, и это суета (13—16). Когда посмотришь на все это, представляется, что благо для человѣка подъ солнцемъ трудно достижимо. Но достиженіе его облегчается нѣкоторыми практическими правилами: осторожностію въ словахъ и поступкахъ (17—5, 1 2) и богобоязненностію (3—6). При этомъ нужно помнить, а) что надъ великими и сильными, которые угнетаютъ бѣдныхъ и слабыхъ, есть Всевышній и Всесильный, что сребро и богатство отнюдь не приносятъ покоя обладающему ими (7—11), и б) нужно помнить, что часто человѣкъ трудится, а пойдетъ въ могилу и—ничего у него нѣтъ, и это суета—мучительное зло (12—16). Послѣ этихъ замѣчаній проповѣдникъ опять высказываетъ, что добро, счастіе человѣка подъ солнцемъ—довольствоваться настоящимъ и наслаждаться плодами трудовъ своихъ, какъ даромъ Божіимъ (17—19). Этимъ оканчивается вторая рѣчь.

Третью рѣчь (6, 1—8, 15) проповѣдникъ начинаетъ развитіемъ мысли, высказанной въ предшествующей рѣчи, что

богатство—суета, потому что не сдѣлаетъ человѣка счастливымъ и показываетъ а) что обладающій богатствомъ, почетомъ, дѣтьми и долголѣтіемъ хуже выкидыша, если Богъ не даруетъ ему силы пользоваться и наслаждаться всѣмъ этимъ 6, 1—6. Слѣдовательно, выводитъ проповѣдникъ, стремленіе къ богатству суетно, тѣмъ болѣе, что пожеланія глупаго, который только и стремится къ земнымъ стяжаніямъ, не насытимы, а между тѣмъ, человѣкъ не можетъ ни считаться съ Богомъ-Всемогущимъ, который лучше знаетъ, что̀ ему нужно въ немногіе дни его суетной жизни, ни измѣнить Божественнаго порядка; при чемъ мудрый, пользуясь тѣмъ, что у него есть, и самъ наслаждается и Божественному порядку повинуется, не затѣвая ничего въ будущемъ по тому простому расчету, что—кто ему скажетъ, что будетъ послѣ него подъ солнцемъ (7—12)? Изъ этого общаго понятія проповѣдникъ выводитъ слѣдующія частныя наставленія для устроенія своего поведенія, чтобы можно было быть счастливымъ своимъ настоящимъ среди этой суеты: а) презирая легкомысленныя удовольствія глупцовъ, слѣдовать строгой жизни мудрыхъ (7, 1—7), б) хладнокровно и съ душевнымъ спокойствіемъ взирать на настоящее, въ умѣ искать средствъ для земныхъ стяжаній и считать и добрые и злые дни равно Божественнымъ подаяніемъ (8—14) и, наконецъ, в) при богобоязненности быть ровнымъ въ жизни (15—22). Такое мудрое поведеніе довольно рѣдко встрѣчается въ жизни, и въ стремленіи къ нему встрѣчается много обольстительныхъ пороковъ и искусительныхъ мыслей; примѣры этого проповѣдникъ показываетъ на себѣ, высказывая при этомъ: *все это испыталъ я* (23—29). Но, оставляя эти препятствія, проповѣдникъ продолжаетъ преподавать правила мудраго поведенія: мудро поступаетъ а) тотъ, кто, въ слѣдствіе злоупотребленія силы сильными, не доходитъ до возмущенія, но выжидаетъ времени (8, 1—8); б) кто, при видѣ разныхъ несообразностей, неправильныхъ отношеній и пр., питаетъ убѣжденіе, что Богобоязненнымъ только будетъ добро, а безбожнымъ только зло (9—13). Взглядъ на суету, выражающуюся въ томъ, что порочные пользуются иногда жребіемъ добродѣтельныхъ, приводитъ его опять къ той же мысли, что счастіе, благо для человѣка—наслаждаться плодами трудовъ своихъ, какъ даромъ Божіимъ, это его доля (14—15). Этимъ оканчивается третья рѣчь.

Четвертая и послѣдняя рѣчь начинается опять развитіемъ мысли, кратко высказанной въ концѣ предшествующей рѣчи,

о жребіи праведныхъ и порочныхъ, и развивается она такъ: судьбы Божіи въ раздаяніи человѣческихъ жребіевъ не постижимы для человѣка; повидимому одна участь всѣмъ: 8, 16—9, 3. Что же остается дѣлать человѣку? Что же это за жизнь, и—зачѣмъ онъ живетъ, и именно такъ? Но какъ бы то ни было, какова бы ни была жизнь, даже самая плачевная, все-таки она есть благо, въ сравненіи съ безнадежнымъ состояніемъ преисподней; поэтому-то человѣкъ долженъ съ благодушіемъ, въ общеніи доброй жены наслаждаться частію своего счастія и плодами трудовъ своихъ, такъ какъ въ преисподней нѣтъ и не можетъ быть ничего подобнаго (9, 4—10). Пусть будетъ исходъ нашей дѣятельности неизвѣстенъ, потому что всѣ люди зависятъ отъ времени и судьбы и—время внезапно обрушаетъ на смертныхъ горы несчастій, но при этомъ утѣшеніе—истинная мудрость, это великое благо, съ которымъ много можно сдѣлать и при несчастныхъ обстоятельствахъ. Правда, что на мудрыхъ не всегда обращаютъ вниманіе, но истинная мудрость всегда много приноситъ пользы, и даже обезоруживаетъ могучихъ начальниковъ (9, 16—10, 4). Случается, что отъ погрѣшности начальниковъ, глупые люди занимаютъ высокія мѣста, а высокіе люди падаютъ,—это суета; но мудрость говоритъ, что не нужно подкапываться подъ таковыхъ, потому что разумъ усовершается и мудрость во всякомъ случаѣ дороже всего (5—11). Случается, наконецъ, что въ слѣдствіе неразумія начальниковъ земля бываетъ несчастна, это суета; но мудрый не долженъ проникать въ тайны высшихъ (16—20). Напротивъ, мудрый считаетъ нужнымъ заботиться о себѣ—упрочить свое благосостояніе и исполнять свои обязанности (11, 1—6) и веселиться въ этой краткой жизни, сколько то можно, особенно во время такъ способной къ веселью юности (7—10). Только при этомъ первое дѣло—не забывать Создателя, пока не наступитъ старость и доколѣ не разложишься ты на свои составныя части (17, 1—7).

Послѣ всего этого изображенія суетности человѣческихъ стремленій и дѣлъ, высказавъ опять кратко, что все суета, проповѣдникъ замѣчаетъ въ концѣ, что онъ, какъ мудрецъ, сложилъ эти притчи въ наученіе народа, изыскивая пріятныя слова для выраженія истины, чтобы ученикъ изъ нихъ почерпалъ назиданіе.—Сущность же всего сказаннаго вотъ: „Бойся Бога“... (13—14).

III) Изъ этого изложенія содержанія книги Екклезіаста мы могли замѣтить: а) довольно какъ будто противорѣчій и

несообразностей въ воззрѣніи Екклезіаста на жизнь, міръ и отношенія человѣка къ той и другому. Въ самой основной мысли книги, не говоря уже о частныхъ, есть повидимому противорѣчіе: все въ мірѣ пустота и суета, слѣдовательно — нужно пользоваться благами земными, т. е. суетными,—ѣсть, пить и наслаждаться отъ трудовъ своихъ, потому что это даръ Божій,—кажущееся противорѣчіе и несообразность съ назначеніемъ человѣка, какъ опредѣлялъ законъ. При этомъ наслажденіи благами суетными внушается также бояться Бога и ходить по Его заповѣдямъ,—опять кажущаяся несообразность, - какъ совмѣстить это? Потомъ, мы могли замѣтить нѣсколько соблазнительныхъ съ перваго взгляда мѣстъ, —напримѣръ, въ воззрѣніи на загробную жизнь человѣка.— Все это, какъ мы сказали, вызвало разныя воззрѣнія на міросозерцаніе этой книги, на характеръ и направленіе ея ученія, даже на основную мысль книги, а потому вызвало и разные способы толкованія ея.

Въ Новозавѣтныхъ книгахъ нѣтъ ни одного прямаго указанія на эту книгу, а равно и Отцы Церкви самыхъ первыхъ вѣковъ не оставили намъ никакихъ толкованій ея; кромѣ краткаго парафраза книги, сдѣланнаго Григоріемъ Чудотворцемъ, изъ трехъ первыхъ вѣковъ нѣтъ ничего объ этой книгѣ; съ четвертаго только вѣка явились толкованія ея, дошедшія до насъ. Григорій Нисскій написалъ нѣсколько бесѣдъ на первыя три главы книги. Главная, основная мысль и цѣль книги, по его сужденію, состоитъ въ томъ, чтобы возвысить духъ человѣка надъ всѣмъ чувственнымъ, какъ въ мысли, такъ и въ жизни, и сдѣлать его спокойнымъ, чтобы онъ стремился выше того, что̀ въ мірѣ представляется великимъ и славнымъ, къ тому, до чего не можетъ достигнуть чувственное познаніе, однимъ словомъ—пробудить въ немъ стремленіе къ сверхчувственному, безконечному, постоянному, такъ какъ въ мірѣ все суета. Но что же значитъ увѣщаніе—наслаждаться этими суетными благами, и другія, видимо противорѣчащія этой мысли и цѣли, мѣста, и мѣста соблазнительныя? Ихъ очевидно нужно согласить съ этой мыслью и цѣлью. Лучшимъ способомъ къ этому представлялось аллегорическое объясненіе этихъ мѣстъ, и вотъ Нисскій Учитель дѣйствительно всѣ подобныя мѣста объясняетъ въ переносномъ смыслѣ и наводитъ таинственное толкованіе.

Яснѣе выразилось это аллегорическое толкованіе на помянутыя мѣста Екклезіаста въ комментаріяхъ Іеронима. Въ

самомъ началѣ своего комментарія онъ говоритъ, указывая на этимологическое значеніе слова *когелетъ*—ecclesiastes: „въ духовномъ смыслѣ Екклезіастъ есть нашъ Христосъ, сотворивый обоя едино".— На слова: „веселися, юноше, въ юности твоей" (11, 9) и пр. Іеронимъ замѣчаетъ: „веселись, юноша, т. е., народъ христіанскій, вѣчно юный и цвѣтущій".—Увѣщаніе ѣсть и пить (2, 24—26) онъ относитъ къ таинству Евхаристіи: „благо—вкушать истинное брашно и пить истинное пиво—пречистое Тѣло и Кровь, о которыхъ говорится въ Божественныхъ писаніяхъ" и проч. и проч. въ такомъ же родѣ. Іеронимъ писалъ свои комментаріи на Екклезіаста съ особенною, частною цѣлію—убѣдить нѣкую Блезиллу къ поступленію въ монастырь, поставляя главною мыслію и цѣлію этой книги—ученіе о тщетности всего земнаго, и это ученіе представлялъ онъ какъ побужденіе удаляться отъ этой земной суетности и посвящать себя аскетической, монашеской жизни, и потому всѣ мѣста, противорѣчащія явно этой мысли и цѣли, толковалъ въ таинственномъ смыслѣ.

Кромѣ таинственнаго объясненія, Іеронимъ прибѣгалъ еще къ тому средству, которое употребляли часто и доселѣ еще употребляютъ нѣкоторые съ любовію, именно предполагалъ, что Писатель книги Екклезіастъ во всѣхъ таковыхъ мѣстахъ не самъ отъ себя говоритъ, а вводитъ говорящимъ скептика-врага истины. Такъ, напримѣръ, на слова: *пріиди, яждь въ веселіи хлѣбъ твой, и пій во благѣ сердца вино твое, во всяко время да будутъ ризы твоя бѣли* и проч. (9, 7—8) онъ наводитъ такое толкованіе: „и сіе, говоритъ проповѣдникъ, можетъ быть скажетъ какой-либо Епикуръ, или Аристиппъ, или Киринеецъ"...

Такое аллегорическое пониманіе книги Екклезіаста, при предположеніи той же основной мысли и цѣли книги, на долго утвердилъ своимъ авторитетомъ третій изъ толкователей древнихъ, дошедшихъ до насъ,—Августинъ. Особенно ясно выражается его аллегоризмъ въ толкованіи словъ: *горе тебѣ, граде*, и пр. (10, 16—17). „Юнымъ, говоритъ Августинъ, проповѣдникъ называетъ здѣсь діавола по причинѣ его глупости и гордости, дерзости и наглости и другихъ пороковъ, обыкновенно обуревающихъ этотъ возрастъ; а сыномъ свободныхъ—святыхъ патріарховъ, принадлежащихъ свободному граду, называетъ Христа: ибо Онъ отъ нихъ рожденъ по плоти". Совѣтъ Когелета „ѣсть и пить и веселиться", онъ объясняетъ, подобно блаженному Іерониму, также объ Евхаристіи, и пр.

И все это—потому, что основную мысль и цѣль книги, подобно предшественникамъ своимъ, Августинъ поставляетъ въ томъ, чтобы изображеніемъ ничтожности земнаго возбудить стремленіе къ небесному. „Всю эту книгу, говоритъ онъ, мудрѣйшій мужъ написалъ для того, чтобы мы возжелали той жизни, въ которой нѣтъ такой суетности и ничтожности всего, какъ въ жизни подъ этимъ солнцемъ“.

Съ 4-го вѣка явились еретики, которые нападали на эту книгу, подозрѣвая въ ней эпикурейское и скептическое направленіе. Противъ нихъ писали Филастрій и Григорій Великій,—въ томъ же духѣ, какъ и помянутые толкователи, объясняя всѣ подобныя мѣста въ духовномъ смыслѣ, или доказывая, что они изречены не самимъ Соломономъ, а вводными лицами. Такое воззрѣніе на книгу было въ теченіе всѣхъ среднихъ вѣковъ; схоластики приняли его, присоединивъ несмѣтное количество метафизическихъ отвлеченностей и тонкостей. Постоянно повторяемая мысль ихъ объ этой книгѣ была та, что ея цѣль есть ученіе о презрѣніи сего суетнаго и преходящаго міра. Подъ троякаго рода тщетою, по ихъ мнѣнію, Соломонъ показываетъ, что все въ мірѣ подвержено суетѣ, т. е., все тлѣнно, скоропреходяще, ничтожно, —и то, что сдѣлано для людей, и то, что дѣлается самими людьми, и то, что въ людяхъ; въ томъ, что для людей, суета есть измѣняемость—непостоянство всего въ мірѣ; въ томъ, что дѣлается самими людьми, суета есть заботливость, которую далъ Богъ сынамъ человѣческимъ, чтобы мучить себя ею подъ солнцемъ; въ томъ, что въ людяхъ, суета есть смертность. Эту тему съ различными метафизическими, отвлеченными варіаціями развивали всѣ схоластики, которые писали объ этой книгѣ. Аллегорія вездѣ, гдѣ только имъ казалось нужнымъ пользоваться ею, и гдѣ даже вовсе не нужно было ея; разность и множество смысловъ, само собою разумѣется, играли здѣсь первую роль.

Со временъ реформаціи это воззрѣніе измѣнилось. Первый, подавшій голосъ противъ такого натянутаго воззрѣнія, былъ нѣкто Бренцъ. Онъ разсматривалъ содержаніе книги Екклезіаста неотдѣльно отъ прочихъ книгъ Ветхаго Завѣта, а въ отношеніи къ цѣлому Ветхо-Завѣтному строительству человѣческаго спасенія, сравнительно съ воззрѣніемъ всѣхъ Ветхо-Завѣтныхъ книгъ, и вывелъ заключеніе, что въ этой книгѣ особеннымъ образомъ выразилось сознаніе несовершенства, не—успокоительности Ветхо-Завѣтнаго закона и потому

содержится не прямое указаніе на высшее, совершеннѣйшее откровеніе Новаго Завѣта. Законъ учитъ, что каждый человѣкъ слабъ, не способенъ къ исполненію добродѣтелей, и чѣмъ болѣе стремится онъ собственными своими силами оправдаться предъ Богомъ и стяжать себѣ правду, тѣмъ болѣе сознаетъ недостаточность своихъ нравственныхъ силъ; законъ открываетъ ему, что онъ грѣшникъ. Эта-то мысль и выражается въ книгѣ; она показываетъ, что все, что человѣкъ дѣлаетъ подъ солнцемъ, тщетно, суетно,—что собственныя его силы—мудрость, предпріимчивость, заботливость и проч. не приводятъ его къ главной цѣли его бытія, и что ему, вслѣдствіе того, нужно, предавшись въ волю Божію, съ мыслью о Богѣ, съ чистою совѣстію, пользоваться плодами трудовъ своихъ подъ солнцемъ,—но трудовъ честныхъ, благихъ; ибо они и только они суть даръ Божій человѣку. Такимъ образомъ, по мысли толкователя, главная цѣль этой книги: теоретическая—сознаніе неуспокоительной стороны закона, практическая—pius creaturarum usus.

Яснѣе и живѣе понялъ и представилъ духъ и смыслъ книги Екклезіаста Лютеръ, который питалъ особенную любовь къ этой книгѣ, и со взглядомъ котораго мы встрѣтимся послѣ.

Со временъ Лютера въ протестантской экзегетической литературѣ взгляды на міросозерцаніе книги Екклезіастъ весьма оразнообразились и осложнились, что продолжается и доселѣ. Не слѣдя за ними исторически, мы обозримъ ихъ по группамъ, и притомъ имѣя въ виду лишь болѣе главные и болѣе принятые.

Три взгляда на книгу Екклезіастъ раскрываются и защищаются доселѣ представителями библейской науки; вопросъ сосредоточивается главнымъ образомъ на опредѣленіи и раскрытіи главной основной мысли книги.

1) Одни не признаютъ никакого единства въ книгѣ; потому, сообразно съ своимъ взглядомъ, они отрицаютъ всякую главную мысль книги.

2) Другіе хотя и находятъ въ Екклезіастѣ нѣкоторое единство, но не допускаютъ, чтобы въ немъ положительно раскрывалась какая либо главная мысль; они усвояютъ ему только отрицательный характеръ; полагаютъ, будто въ немъ писатель выразилъ свои скептическія мысли о достоинствѣ благъ земныхъ и о многихъ важныхъ для человѣка вопросахъ: о безсмертіи, высочайшемъ благѣ, цѣлесообразности,

божественномъ міроправленіи и т. п. И находятъ въ Екклезіастѣ фатализмъ, скептицизмъ и епикуреизмъ.

3) Третьи съ строгою точностію опредѣляютъ и развиваютъ главную мысль книги Екклезіаста. И видятъ въ ней ту практическо-религіозную основную мысль, что такъ какъ Богъ сотворилъ земныя блага въ пользу и утѣшеніе человѣка, то позволительно наслажденіе оными, только бы наслажденіе было чисто.

1) Что касается до перваго рода толкователей, не признающихъ единства и главной мысли въ книгѣ Екклезіаста то не трудно видѣть, что мнѣніе ихъ не имѣетъ твердыхъ основаній. Если не вдругъ можно открыть главную мысль, за то очевидно, что все твореніе пропикаетъ одинъ духъ и одна цѣль. Исходный пунктъ книги выраженъ въ словахъ: „крайняя суета, все суета. Какое благо остается человѣку отъ всѣхъ трудовъ его жизни?“ (1, 2. 3).—Результатъ выраженъ словами: „Бога бойся и заповѣди Его храни“. (12, 13). Между этими двумя пунктами движется и раскрывается весь ходъ мыслей и все содержаніе книги. Всѣ части книги представляются необходимыми въ цѣломъ твореніи. Съ исключеніемъ одной (напр. 3-хъ послѣднихъ главъ) твореніе потеряетъ свою цѣльность; многія мѣста представятся странными, непонятными, даже безнравственными. Вообще, это твореніе нисколько не походитъ на собраніе изреченій, не связанныхъ между собою, или на собраніе мнѣній разныхъ лицъ, или на что нибудь подобное, но представляетъ правильную округленную цѣлость. Этого рода экзегеты дѣлятся на нѣсколько группъ. Изъ краткаго указанія на ихъ взгляды еще яснѣе откроется неправда отрицающихъ единство книги Екклезіаста.

а) Одна группа (какъ, напр. Гроцій) говоритъ, что „въ эту книгу введены различныя мнѣнія, какія различные мудрецы имѣютъ о счастіи (περὶ τῆς εὐδαιμονίας); почему мы не должны удивляться, если здѣсь находимъ нѣчто достойное порицанія; потому что необходимо было привести всѣ мнѣнія съ ихъ доказательствами“. Но въ книгѣ Екклезіаста нѣтъ ничего такого, что̀ заставляло бы допускать, будто въ ней приводятся и раскрываются мнѣнія различныхъ лицъ о счастіи. Писатель разсказываетъ или опыты надъ собою самимъ, изъ его собственной жизни, или высказываетъ свои наблюденія надъ жизнію другихъ людей, произноситъ свой судъ о ней и чрезъ это идетъ далѣе въ изысканіи истиннаго, постояннаго блага для человѣка. Всегда онъ говоритъ отъ своего лица: „я видѣлъ,

я рѣшился испытать, осмотрѣть...“, высказываетъ свои мысли и наблюденія. И ни изъ одного слова не видно, что Екклезіастъ собралъ въ одну книгу мнѣнія различныхъ лицъ. Одинъ былъ источникъ этого мнѣнія: трудность объяснить согласно съ истиной ученія и законами нравственности такъ называемыя, повидимому, соблазнительныя мѣста.

б) Другая группа изъяснителей Екклезіаста (М. Поль и др.) думала, что въ Екклезіастѣ введены различныя лица, говорящія въ различномъ смыслѣ; думаютъ что „Соломонъ большею частію говоритъ отъ своего имени, но о нѣкоторыхъ вещахъ во имя и согласно съ мнѣніемъ мірскихъ и нечестивыхъ людей, что проповѣдникъ ввелъ нѣкотораго сенсуалиста или развратнаго и прерываетъ его рѣчь въ намѣреніи опровергнуть и представить его ученіе въ смѣшномъ видѣ. Объ этомъ взглядѣ на книгу надобно сказать то же, что̀ и о предшествующемъ.

в) Нѣкоторые думаютъ (какъ Уистонъ и др.), будто Соломонъ написалъ книгу Екклезіаста въ различныя времена своей жизни, частію и тогда, когда онъ предавался идолопоклонству и связаннымъ съ онымъ заблужденіямъ. Противъ этого говоритъ единство слога, духа и цѣли книги. Притомъ, повидимому, соблазнительныя мѣста проходятъ почти чрезъ всю книгу; тогда написаніе и всей книги слѣдовало бы отнести ко временамъ заблужденія Соломона, когда онъ предавался идолослуженію. Тогда книга его не могла бы заслужить такого глубокаго къ себѣ уваженія во всѣ вѣка. Тогда не могло бы быть въ ней религіозной важности, которая проникаетъ все твореніе, и самъ Соломонъ тогда не могъ бы давать ей такого важнаго значенія, какое онъ даетъ (12, 11—12).

г) Мнѣніе, что книга Екклезіаста имѣетъ форму взаимнаго разговора двухъ лицъ о различныхъ предметахъ,—принадлежитъ сюда же и имѣетъ тоже значеніе, такъ какъ оно составляетъ только видоизмѣненіе мнѣнія о вводныхъ лицахъ. Представитель этого мнѣнія Гердеръ. „Здѣсь нужно, говоритъ онъ, различать два разговаривающихъ голоса, голосъ мудрователя, который ищетъ истины и, говоря по большей части въ тонѣ *я*, оканчиваетъ словами *все суета*, между тѣмъ, какъ другой голосъ въ тонѣ *ты* часто прерываетъ его. показываетъ ему неправильность его воззрѣній и изслѣдованій и большею частію оканчиваетъ вопросомъ—*какой же конецъ всей жизни*“? Несостоятельность и этого мнѣнія довольно очевидна; оно также не имѣетъ основанія въ самой книгѣ. Въ ней нѣтъ

ничего, похожаго на разговоръ. Допущеніе этого мнѣнія поведетъ къ неразрѣшимымъ трудностямъ и противорѣчіямъ. Рѣчи, высказанныя отъ лица *я*, Гердеръ относитъ къ мудрователю, а высказанныя въ тонѣ *ты* къ учителю—Соломону или къ кому либо другому. Но лицу говорящему въ тонѣ *я* (въ 1-й и 2-й главахъ) совершенно приличествуютъ черты учителя, а совсѣмъ не мудрователя. И поэтому Соломонъ—учитель здѣсь оказывается ученикомъ мудрователемъ. Такъ и во всей книгѣ учитель попеременно долженъ являться то ученикомъ, то учителемъ. Въ книгѣ нѣтъ ни внѣшняго ни внутренняго основанія къ разграниченію рѣчей учителя и ученика.

2) Эти мнѣнія, очевидно, предполагаютъ въ экзегетахъ высокое уваженіе къ книгѣ Екклезіаста, какъ священной, Богооткровенной. Съ теченіемъ времени, когда подъ извѣстными вліяніями, ослабѣла вѣра въ авторитетъ этихъ книгъ, людямъ крайнихъ партій нечего было прибѣгать, для устраненія мнимо соблазнительныхъ мѣстъ книги, къ предположенію о вводныхъ лицахъ и чужихъ мнѣніяхъ (предположенію, дѣйствительно не имѣющему основанія въ самомъ текстѣ), и они приписали ихъ самому писателю, и, не выразумѣвъ ихъ, начали видѣть въ самомъ Когелетѣ скептическія, фаталистическія и еще епикурейскія воззрѣнія. Яснѣе другихъ этотъ образъ пониманія выразилъ извѣстный *Де-Ветте*. Онъ усвоялъ книгѣ преобладающій скептическій характеръ. „Такъ какъ евреи, говоритъ онъ, понимали противуположность внѣшняго и внутренняго, то они должны были возвести оную до совершеннаго противорѣчія; разстояніе между небомъ и землею должно расшириться въ безконечность, прежде нежели совпадутъ вмѣстѣ оба эти міра. Эта высшая крайность скептицизма выразилась въ Когелетѣ, произведеніи еврейской философіи. Важный, глубокій всеобъемлющій духъ, холодный острый взглядъ, смѣлая неустрашимость даже предъ несчастнѣйшею истиною, глубоко возбужденный скептицизмъ завлекаютъ вниманіе къ себѣ даже и подъ философскимъ еврейскимъ покрываломъ... Когелетъ вступаетъ въ міръ съ несчастною вѣрою въ вѣчное уничтоженіе по смерти и съ прирожденнымъ каждому человѣку требованіемъ цѣлесообразности, и вотъ—ему предносятся одни только противорѣчія, безцѣльность и несообразность, непостоянство и произволъ; ходъ міра насмѣхается надъ требованіями его духа; одни только нестройные диссонансы наполняютъ его слухъ. Все паритъ надъ бездною уничтоженія

и исчезаетъ по непродолжительномъ времени; даже высшее и прекраснѣйшее, *что только имѣетъ земля, не имѣетъ постоянства*. При скоротечности, безцѣльности и исчезновеніи всего человѣческаго, единственное, что представляется имѣющимъ цѣну, это *лови минуту и наслаждайся*. Если съ жизнію все оканчивается, то счастливая жизнь есть самое высочайшее благо; жизнь имѣетъ цѣну и достоинство сама въ себѣ, пусть же наслаждаются ею.—Возвышеннаго въ немъ то, что онъ въ чувствѣ своего уничтоженія и ничтожества всего міра, остается вѣрнымъ страху Божію и соблюденію закона; во святилищѣ его сердца возсѣдаетъ непостижимый Богъ, и вѣра, хотя и темная, удерживаетъ его при Немъ." Въ сущности тотъ же взглядъ, но не столь рѣзко выраженный, находится у *Кнобеля*. По его мнѣнію, сущность Когелета состоитъ въ томъ, что онъ, разсматривая недостатки и несовершенства, т. е. ничтожество жизни подъ солнцемъ, старается объяснить себѣ причины этого. Онъ находитъ ихъ для себя частію въ образѣ божественнаго владычества, частію въ ошибочности человѣческихъ стремленій Именно, исходя изъ подтверждаемаго опытомъ воззрѣнія, что происхожденіе всѣхъ явленій въ мірѣ зависитъ отъ Высочайшей воли, которая самовластно и не измѣнно господствуетъ надъ людьми, онъ сомнѣвается въ разсчитанномъ и ожидаемомъ исходѣ человѣческаго стремленія; поэтому убѣждаетъ избѣгать чрезвычайныхъ усилій и призываетъ къ спокойному наслажденію благомъ (des Schönen), сколько кому удѣлено изъ него на жизненномъ пути. Неоспоримо, это есть основная мысль всей книги" (другими словами: въ книгѣ соединены скептицизмъ, фатализмъ и эпикуреизмъ).—Причиною такого взгляда на книгу Екклезіаста было, безъ сомнѣнія, то, что екзегеты сего рода не поняли книгу какъ цѣлое, законченное твореніе, не выразумѣли хода и теченія мыслей, и трудныя, мнимо-соблазнительныя мѣста разсматривали отдѣльно, не сноcя ихъ съ другими. Между тѣмъ, при взаимномъ снесеніи ихъ, открывается, что эти эпикурейскіе, фаталистическіе и скептическіе взгляды въ книгѣ только кажущіеся. Ибо когда такого рода мысли мы разсматриваемъ въ *связи* съ другими мѣстами, то видимая соблазнительность ихъ исчезаетъ. Такъ, есть мѣста (2, 18—21; 9, 5—10), гдѣ Екклезіастъ, повидимому, выражаетъ сомнѣніе въ безсмертіи души. Но слова: „Богъ приведетъ тебя на судъ" (11, 9); „духъ возвратится къ Богу" (12, 7) даютъ совсѣмъ другое, истинное понятіе о вѣрѣ

писателя въ безсмертіе души. Въ книгѣ Екклезіаста не вдругъ раскрываются истины, но постепенно. Изслѣдующій искатель пребывающаго блага, по свойственному ему образу мышленія и раскрытія, мысль свою проводитъ чрезъ сомнѣнія, какъ она можетъ казаться плотскому, непросвѣщенному откровеніемъ человѣку (можетъ быть и ему самому нѣкогда такъ казалась), и такимъ образомъ имѣетъ случай раскрыть истину многосторонне и возбуждаетъ, наконецъ, твердое убѣжденіе въ ней.

3) Впрочемъ, надо сказать, что это было и есть воззрѣніе сравнительно немногихъ. Лучшіе представители Библейской науки въ Германіи держались и держатся другаго воззрѣнія, которое, кажется намъ, не очень далеко отъ истиннаго, только нѣсколько одностороннее. По этому взгляду основная мысль книги слѣдующая: „такъ какъ Богъ сотворилъ земныя блага для наслажденія и на пользу человѣка; то, при трудахъ въ жизни и какъ бы въ награду за нихъ, должно ими наслаждаться съ умѣренностію, только бы при этомъ не забывать Бога и исполнять Его заповѣди, благодарить Его за земныя блага, а при недостаткѣ или потерѣ ихъ быть благодушнымъ, не унывать и не роптать на Бога“.

Одинъ изъ первыхъ высказалъ это мнѣніе—Лютеръ, особенно любившій эту книгу. Сущность и цѣль этой книги, по его словамъ, та, что Соломонъ желалъ устроить миръ и душевное спокойствіе среди обыкновенныхъ занятій и въ обстановкѣ настоящей жизни, чтобы мы жили, довольствуясь настоящимъ, безъ заботы и попеченія о будущемъ. Порицаются въ этой книгѣ нечестивыя страсти и жадность людей, которые, не довольствуясь настоящими благами Божіими и употребленіемъ ихъ, всегда жаждутъ пріобрѣтать богатства, почести, славу, знатность, какъ будто бы они навсегда будутъ здѣсь жить, и притомъ всегда недовольны тѣмъ, что̀ имѣютъ, и всегда желаютъ бо́льшаго. Такимъ образомъ цѣль сей книги научитъ насъ, чтобы мы съ благодарностію, не заботясь о будущемъ, пользовались настоящими благами, которыя намъ дарованы благостію Божіею, чтобы мы имѣли мирное и спокойное сердце, и были исполнены радости, довольствуясь благами жизни“.

Съ бо́льшею правильностію понимаетъ и главную мысль и все содержаніе Когелета Евальдъ. „Радость въ жизни“, говоритъ онъ, „есть благо жизни, которое Самъ Богъ даетъ людямъ, какъ прекраснѣйшій даръ. Само собою разумѣется,

говоритъ онъ, что этимъ благомъ не можетъ быть никакая чисто чувственная или злая и нечистая радость, но истинная и чистая, которая есть только въ Богѣ и во свѣтѣ всѣхъ божественныхъ истинъ... Радость въ жизни, которую писатель изображаетъ какъ самый страхъ Божій, не какая либо темная и своенравная или высокомѣрная, но свѣтлая, признательная къ божественной милости, которая невозможна безъ всегдашняго живаго удовлетворенія и надежды".

Этотъ взглядъ на книгу Екклезіаста ближе къ истинѣ, чѣмъ всѣ прежде изложенные, потому что полнѣе обнимаетъ все содержаніе книги въ одной главной мысли и не прибѣгаетъ ни къ какимъ натяжкамъ и неосновательнымъ предположеніямъ для объясненія кажущихся странными и соблазнительными мѣстъ. Но при всемъ этомъ и онъ также не чуждъ недостатковъ. Самый существенный тотъ, что въ немъ сильно ослаблена одна половина главной мысли книги въ пользу другой, которая слишкомъ усилена, именно ослаблена мысль о загробномъ благѣ, а усилена—о благѣ здѣшней, земной жизни. Цѣль книги, какъ самъ Екклезіастъ прямо говоритъ, внушить человѣку страхъ Божій (12, 13), побудить соблюдать заповѣди Божіи; потому что Богъ приведетъ человѣка на судъ (11, 9; 12, 14), и что несомнѣнно будетъ худо нечестивымъ (8, 12—13). Этимъ Екклезіастъ, очевидно, обратилъ гадательный взоръ Ветхо-завѣтнаго человѣка на загробную жизнь и на окончательное воздаяніе въ ней за земныя дѣла. Эта мысль хотя не совсѣмъ ясно выражена и при томъ въ краткихъ словахъ, но видно, что Екклезіастъ придаетъ этому ученію большую силу, называя слова: „Бога бойся и заповѣди Его храни" (12, 13) сокращеніемъ всего сказаннаго, и къ этой истинѣ, по его слову, направлено было все его изслѣдованіе. Теперь, когда эта часть ученія Екклезіаста ослаблена и данъ перевѣсъ другой—о благѣ здѣшней жизни: то взглядъ на ученіе Екклезіаста о благѣ, разбираемый теперь, не смотря на всю утонченность его, носитъ на себѣ епикурейскій характеръ. Но нельзя не отдать и преимущества этому взгляду въ сравненіи съ предыдущими. Наставленіе о правильномъ употребленіи земныхъ благъ, о счастливой жизни въ кругу общества и семейства и о радости отъ трудовъ признано имъ главною мыслію и основою содержанія всей книги. Эта мысль дѣйствительно проникаетъ почти всю книгу; къ ней безъ труда сводятся почти всѣ частныя мысли книги. И содержаніе книги дѣлается яснымъ, и всѣ трудныя мѣста книги объясняются

безъ труда и естественно. Такой взглядъ на книгу сообразенъ съ духомъ Еврейскаго народа, съ его воззрѣніемъ на жизнь, съ духомъ Моисеева ученія и всего Ветхо-завѣтнаго откровенія. Въ этомъ взглядѣ только—неравномѣрность въ значеніи двухъ частей главной мысли; съ устраненіемъ же этого главваго недостатка этотъ взглядъ на книгу будетъ вѣренъ идеѣ писателя. Раскроемъ же его подробнѣе.

IV. Какое есть пребывающее пріобрѣтеніе для человѣка (ithron—), или истинное благо, „во всѣхъ трудахъ, которыми онъ трудится подъ солнцемъ“ (1, 3)? Вотъ главный вопросъ книги Екклезіаста.

На землѣ, съ христіанской точки зрѣнія, этого пребывающаго пріобрѣтенія, истиннаго блага (ithron) нѣтъ, потому что въ земной жизни все суетно, измѣнчиво и преходяще. Единственное, истинное, вѣчное пріобрѣтеніе для христіанина по смерти и состоитъ въ вѣчномъ блаженствѣ, въ царствѣ Христа Бога и въ вѣчномъ союзѣ любви съ Нимъ. Это единственно великое благо намъ ясно открыто Евангеліемъ; но для ветхо-завѣтнаго человѣка оно не было такъ извѣстно, было открыто и представляемо только гадательно. Писатель „Екклезіаста“ открылъ, хотя не полно и не ясно, это пріобрѣтеніе. Оно заключается въ выводѣ изъ всей книги: „Бога бойся и заповѣди Его храни“ (12, 13). Но это еще не благо само въ себѣ, а только средство къ пріобрѣтенію истиннаго блага. Это пребывающее благо заключается въ блаженствѣ по смерти, даруемомъ за добрую жизнь. Соломонъ имѣлъ о Немъ представленіе, ибо онъ вѣрилъ, что послѣ смерти всѣ творенія свои Богъ приведетъ на судъ для разсмотрѣнія „дѣлъ, даже тайныхъ, хороши ли они или худы“ (12, 14), и „что хорошо будетъ только людямъ боящимся Бога, которые благоговѣютъ предъ Нимъ“ (8, 12). И это послѣднее онъ сказалъ послѣ многихъ высказанныхъ наблюденій, что нечестивый часто благоденствуетъ, а праведный терпитъ бѣдствія на землѣ. Слѣдовательно, онъ эту награду боящимся Бога представлялъ не на землѣ, а послѣ смерти и суда надъ людьми и дѣлами ихъ. Итакъ, главная или точнѣе важнѣйшая мысль книги та, что пребывающаго пріобрѣтенія на землѣ нѣтъ, это „пріобрѣтеніе получается отъ Бога послѣ смерти и состоитъ въ блаженной жизни, даруемой за храненіе заповѣдей закона, соединенное со страхомъ Божіимъ“.

Но такъ какъ еврею не дано было, по извѣстнымъ причинамъ, яснаго и подробнаго понятія о загробной жизни во-

обще и, слѣдовательно, объ этомъ пребывающемъ пріобрѣтеніи человѣка за гробомъ, и для него земная жизнь съ ея скорбями и радостями имѣла слишкомъ важное значеніе; то въ ней еврей не могъ признать всего суетнымъ. Онъ не могъ возвыситься до высшаго христіанскаго самоотверженія и до христіанскаго взгляда на жизнь и земныя блага, которыя для христіанина ничего не значатъ въ сравненіи съ вѣчнымъ благомъ въ единеніи и лицезрѣніи Бога. Еврею свойственно было искать и въ земной жизни какого либо блага. Изысканіе этого мы и видимъ въ Екклезіастѣ. Онъ возвысился до понятія пребывающаго блага (ithron) за гробомъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ указалъ и въ земной жизни лучшее счастіе и благо (tow) человѣка. Это различіе названій пребывающаго блага (ithron) и высшаго для еврея земнаго блага (tow), различіе, на которое такъ мало обращали, или вовсе не обращали, вниманія толкователи, между тѣмъ существенно важно и нужно для правильнаго пониманія основной мысли или основнаго воззрѣнія Екклезіаста на пребывающее пріобрѣтеніе. Соломонъ видимо различаетъ эти блага или пріобрѣтенія. Первое изъ нихъ, хотя гадательно, указано имъ по смерти, въ ожидаемомъ воздаяніи Бога за праведную жизнь, а послѣднее (tow) получается на землѣ. *Что же это за благо*? Это благо живо и наглядно, но нѣсколько обоюдно, указано во многихъ мѣстахъ книги. И эти-то мѣста издревле считались соблазнительными и подавали поводъ къ обвиненію Екклезіаста въ неправильномъ понятіи о счастіи. Но совершенно напрасно. Это благо, во многихъ мѣстахъ поставляется въ веселіи наслажденія земными благами. Но нѣтъ сомнѣнія, что подъ восхваляемыми Екклезіастомъ земными благами не разумѣются неумѣренныя чувственныя наслажденія, плотскія удовольствія, роскошная жизнь и т. п... Такого рода удовольствія Екклезіастъ самъ испыталъ и осудилъ ихъ. „И сказалъ я“, говоритъ онъ, „въ моемъ сердцѣ: ну испытай довольство въ жизни, наслаждайся полнотою удовольствія; но вижу, что и это пустота. О весельѣ сказалъ я: безумное это дѣло, и объ удовольствіяхъ, что они доставляютъ мнѣ“ (2, 2)? Далѣе вслѣдъ за этимъ, Екклезіастъ описываетъ роскошную, полную неумѣренныхъ чувственныхъ наслажденій, жизнь, между прочимъ говоритъ: „чего бы глаза мои ни попросили, я ни въ чемъ не отказывалъ имъ и не воспрещалъ сердцу моему никакого удовольствія. Но взглянулъ я на всѣ дѣла, которыя дѣлали мои руки (для наслажденія т. е.), и на трудъ, сколько я трудился, дѣлая ихъ и, вотъ

все это пустота и безполезныя затѣи; нѣтъ отъ того *выгоды* подъ солнцемъ" (2, 11). Кромѣ того изъ словъ Екклезіаста: „сердце глупыхъ любитъ быть въ домѣ веселія, въ домѣ гдѣ пируютъ" (7, 2. 4), видно, что онъ не одобряетъ нечистыя удовольствія, свойственныя глупымъ или безнравственнымъ; имъ же одобряемое удовольствіе и веселіе совсѣмъ другаго рода; оно не безнравственное и не нечистое. Оно, по вышеприведеннымъ словамъ Евальда, то же что страхъ Божій.

Чтобы точнѣе опредѣлить выхваляемое Екклезіастомъ земное благо, нужно выводить его не изъ одного какого либо мѣста, но а) изъ отношенія заключающагося въ разныхъ мѣстахъ книги, ученія о высшемъ земномъ благѣ ко всей книгѣ; б) изъ сличенія тѣхъ мѣстъ, гдѣ Екклезіастъ конкретно выражаетъ понятіе объ этомъ благѣ.

а) Въ первомъ случаѣ это земное благо хорошо опредѣляетъ одинъ католическій екзегетъ*). Смыслъ сего довольно длиннаго опредѣленія слѣдующій: Соломонъ въ своемъ Екклезіастѣ отыскиваетъ между земными благами совершеннѣйшее. И такъ какъ оно не заключается ни въ богатствѣ, ни въ неумѣренномъ наслажденіи, ни въ скупости, ни въ почестяхъ и проч., то Екклезіастъ чистую радость, спокойствіе среди трудовъ и законное удовлетвореніе законныхъ потребностей жизни разсматриваетъ какъ высшее земное благо, какъ вознагражденіе за многоразличныя земныя бѣдствія и труды. И многія, повидимому, соблазнительныя мѣста не суть слѣдствіе извращенной морали, но успокоительный совѣтъ, предписаніе благоразумія.

б) Точнѣйшее опредѣленіе Екклезіастова земнаго блага можно вывести изъ сличенія тѣхъ мѣстъ, гдѣ онъ конкретно опредѣляетъ оное.

Послѣ указаннаго мѣста (2, 1—11), гдѣ Екклезіастъ отвергъ нечистыя чувственыя удовольствія, какъ безумныя, говоря о наслажденіи благами земными, не произноситъ уже обычнаго своего приговора: „все это суета, безумное дѣло"; а напротивъ одобряетъ ихъ, и потому въ послѣдующихъ мѣстахъ подъ наслажденіемъ земными благами нужно разумѣть нѣчто другое, а не преданность чувственнымъ удовольствіямъ. Изъ самыхъ выраженій Екклезіаста видно, что онъ въ послѣдующихъ мѣстахъ разумѣетъ не грубыя и нечистыя земныя блага, а другое. „Итакъ нѣтъ другаго блага (tov) для

---

*) Scholz und Dereser—D. H. S.—Pr.

человѣка, говоритъ Екклезіастъ, какъ ѣсть и пить и позволять душѣ своей вкушать радости при трудахъ своихъ. Ибо я самъ видѣлъ, что это получается отъ руки Божіей. Человѣку, который Ему угождаетъ, Онъ даетъ мудрость, знаніе и радость, а грѣшнику заботливость" (2, 24—26). Изъ самаго образа выраженія видно, что Екклезіастъ восхваляетъ не неумѣренное чувственное удовольствіе, а удовлетвореніе законныхъ потребностей жизни, умѣренное употребленіе земныхъ благъ послѣ трудовъ, которое необходимо для развитія и укрѣпленія силъ человѣка и для энергіи и успѣха въ дѣлахъ жизни.

Восхваляемая Екклезіастомъ радость не есть нечистая, но нѣчто такое, что человѣкъ находитъ только въ отношеніи къ Богу, и радость Екклезіаста недоступна нечестивымъ. Потому что этой радости человѣкъ не можетъ достигнуть чрезъ стремленіе къ неумѣреннымъ удовольствіямъ, какъ это изображено выше (2, 1—10), но въ томъ только случаѣ если духъ человѣка обращенъ къ Богу, и онъ принимаетъ ее какъ божественный даръ любви. Эту радость Богъ даетъ не по произволу, но залогъ ея заключается въ нравственныхъ условіяхъ человѣка; потому что только человѣку, который Ему угождаетъ, Онъ даетъ мудрость, знаніе и радость. Тотъ, кто угождаетъ Богу, прямо названъ праведнымъ, благочестивымъ, тогда какъ во второмъ полустишіи противупоставленъ грѣшникъ. Замѣчательно здѣсь сопоставленіе: мудрость и радость. Видно, что радость, о которой здѣсь говорится, Екклезіастъ разсматриваетъ какъ родственную съ мудростію; это чувство гармоніи, которое пораждается жизнію управляемою мудростію. Но эту самую мудрость, безъ которой нѣтъ истинной радости, Екклезіастъ разсматриваетъ какъ даръ Божій, который дается въ удѣлъ только боящемуся Бога человѣку.—Изъ другихъ мѣстъ этого рода еще яснѣе открывается чистота блага (tov), восхваляемаго Соломономъ. „И узналъ я", говоритъ онъ, „что нѣтъ для нихъ иного блага, какъ радоваться и дѣлать добро въ своей жизни. И если кто ѣстъ и пьетъ и наблюдаетъ добро при трудахъ своихъ, то это даръ Божій" (3, 12—13). Здѣсь видимо одобряется не другая какая, какъ та дѣятельность, которая направлена къ добру и облегчаетъ и споспѣшествуется чистою радостію и умѣреннымъ наслажденіемъ отъ трудовъ въ жизни. И между тѣмъ какъ эта радость поставляетъ человѣка въ спокойное, свѣтлое состояніе духа, она пробуждаетъ въ немъ чувство собственной силы, укрѣпляетъ его въ трудахъ жизни и она есть основаніе гормоническаго, удовлетво-

реннаго состоянія духа и всякой полезной и благочестивой дѣятельности. Другія такія же мѣста о земномъ благѣ (5, 17—19; 8, 15; 9, 7 д. 11, 9, 10) довольно сходны, даже по выраженію, между собою.—Для нашей цѣли важны еще слѣдующія изреченія: „во время счастія пользуйся счастіемъ и во время несчастія мужайся“ (7, 14). Лучше ходить въ тотъ домъ, гдѣ плачутъ по умершемъ, нежели входить въ домъ пира, гдѣ сердце глупыхъ. Лучше жить въ печали, нежели въ радости (7, 1—3). Эти изреченія показываютъ, что обыкновенная житейская чувственная радость, удовольствія жизни и блага земныя не высоко цѣнятся Екклезіастомъ; при отсутствіи и лишеніи ихъ онъ не считаетъ себя несчастнымъ и въ счастіи и несчастіи (какъ понимаютъ ихъ люди) убѣждаетъ быть вѣрными Богу. Онъ не желаетъ буйной радости глупаго на пирахъ; онъ порицаетъ и презираетъ ее. Его радость и удовольствія жизни совершенно противуположны радостямъ глупыхъ. Онѣ чистыя и постоянныя; могутъ пребывать даже въ домѣ плача по умершемъ. При сличеніи сихъ мѣстъ точно опредѣляется главное, высшее земное благо Екклезіаста. Во всѣхъ приведенныхъ мѣстахъ находятся слова: трудъ, радость, наслажденіе отъ трудовъ жизни. Изъ всего этого мы открываемъ, что Соломонъ „это лучшее благо“ поставлялъ „въ жизни, проводимой въ трудахъ, въ исполненіи обязанностей своего званія въ обществѣ или семействѣ и дѣланіи добра; къ этому какъ награда отъ Бога за добродѣтельную жизнь присовокупляются спокойная жизнь въ обществѣ и семействѣ, невинная радость, умѣренное употребленіе земныхъ благъ дарованныхъ Богомъ, или свободное отъ огорченій удовлетвореніе необходимыхъ потребностей жизни“. Это—земное благо; но есть еще указанное нами на основаніи словъ Екклезіаста благо по смерти. Если соединимъ и то и другое; то вполнѣ опредѣлится главная мысль книги Екклезіаста. Эту главную мысль, или точнѣе сказать, двѣ мысли можно выразить короче. Книга заключаетъ въ себѣ отвѣтъ на вопросъ: какое есть пребывающее пріобрѣтеніе (ithron) для человѣка во всѣхъ трудахъ, которыми онъ трудится подъ солнцемъ? Отвѣтъ Екклезіаста слѣдующій: „это пріобрѣтеніе состоитъ въ радости, и спокойномъ умѣренномъ употребленіи земныхъ благъ отъ трудовъ своихъ и въ дѣланіи добра“. Но это есть только относительное благо (tov) а не ithron), и оно суетно какъ и все земное. Истинное пріобрѣтеніе истиннаго блага получается послѣ смерти и состоитъ въ блаженной жизни, даруемой за

храненіе заповѣдей закона, соединенное со страхомъ Божіимъ". Этотъ отвѣтъ и есть главная мысль книги Екклезіаста, подъ которую легко и удобно подводятся всѣ частныя изреченія книги.

Въ выраженномъ нами взглядѣ на главную мысль книги Екклезіаста можетъ показаться несообразнымъ—1) то, что о земномъ благѣ (которое мы признали главною мыслію большей части книги) Екклезіастъ говоритъ почти во всей книгѣ, а послѣдняго пребывающаго блага касается только не многими чертами и притомъ не ясно. Но это такъ и должно быть; потому что жизнь и блага ея за предѣлами гроба евреямъ мало были открыты. Потому и Соломонъ не могъ о ней сказать многаго, хотя сказать о ней что нибудь было конечною цѣлію его разсужденія. Это раскрыто уже въ Новомъ Завѣтѣ. 2) Несообразнымъ можетъ показаться еще то, что Екклезіастъ весьма уже важное значеніе придаетъ благамъ земной жизни. Но такъ можетъ казаться только съ нашей уже христіанской точки зрѣнія. У евреевъ было гадательное лишь и не совсѣмъ даже утѣшительное представленіе о жизни загробной. Имъ не была ясно открыта сущность блаженства по смерти. Оно было только гадательно представляемо даже самыми избранными Божіими. Поэтому земная жизнь должна была имѣть и имѣла для евреевъ болѣе значенія, нежели для христіанъ. По основному воззрѣнію ихъ закона, счастіе и несчастіе земное тѣсно связано съ дѣлами человѣка. Самъ Богъ наказывалъ евреевъ за нарушеніе закона, благословлялъ ихъ миромъ, спокойствіемъ и всѣми благами земли за вѣрность Себѣ (Пс. 77, 34 и вся книга Судей). На земную жизнь со всѣми ея благами, радостями и скорбями евреи и смотрѣли иначе, нежели христіане. И умѣренное наслажденіе, радость при трудахъ и дѣланіи добра въ устахъ Екклезіаста и всѣхъ евреевъ не имѣетъ ничего общаго съ епикурейскимъ представленіемъ о жизни. Лучшее земное благо въ Екклезіастѣ, напротивъ, понято и раскрыто гораздо выше, чѣмъ его понимали прежде у евреевъ. Если бы Екклезіастъ выразилъ еще высшее сего представленіе о добродѣтели и училъ бы быть равнодушными ко всѣмъ даже невиннымъ радостямъ жизни; то для евреевъ были бы непонятны и неприложимы столь высокія понятія о нравственности.—Такого рода воззрѣніе на земную жизнь и ея невинныя удовольствія не имѣетъ впрочемъ ничего несообразнаго даже и съ христіанскимъ воззрѣніемъ. Правда, въ христіанствѣ есть

высшіе взгляды на жизнь, по которымъ вся земная жизнь есть суета, все въ ней тлѣнно и преходяще. Такія воззрѣнія оправдались на дѣлѣ въ жизни святыхъ и великихъ подвижниковъ, вполнѣ отрекшихся отъ міра и презрѣвшихъ всѣ его блага. Но это только идеалъ добродѣтели, достижимый для немногихъ избранныхъ. Для христіанъ же, живущихъ въ обществѣ и семействахъ, это воззрѣніе на жизнь имѣетъ приложеніе,—и высшее онаго едва ли осуществимо, исключая развѣ немногихъ случаевъ. Хорошо высказалъ законность радости и чистыхъ удовольствій на землѣ одинъ екзегетъ (*Генри*): „Будь радостенъ и благодушенъ", говоритъ онъ, „если твое дѣло угодно Богу. Ты примиренъ съ Богомъ, ты имѣешь причину радоваться, въ противномъ случаѣ—не имѣлъ бы. Да будетъ первая наша забота—быть въ мирѣ съ Богомъ и имѣть Его любовь, тогда—иди своею дорогою и ѣшь свой хлѣбъ съ радостію. Это есть все, что ты можешь получить отъ этого міра, это твоя доля въ сей жизни. Въ Богѣ, въ жизни по ту сторону гроба, должна быть для тебя лучшая участь и лучшая награда за дѣла по вѣрѣ твоей; но за труды въ вещахъ бывающихъ подъ солнцемъ это есть все, чего ты можешь ожидать. Какъ позволяется намъ предпринимать труды жизни, пока мы живемъ, такъ же точно и вкушать ея радости, чтобы онѣ подкрѣпляли насъ для труда. Радость о Господѣ должна быть силою и елеемъ нашей жизни. Потому что на землѣ есть нѣчто, чѣмъ можно наслаждаться; но гораздо болѣе того, что должно дѣлать". 3) Говорятъ еще: пусть мысль Соломона о благѣ земномъ справедлива, но соблазнителенъ образъ его выраженія. Это опять только съ нашей точки зрѣнія. Чтобы устранить отъ себя эту мнимую соблазнительность, нужно обратить вниманіе на особенности восточнаго выраженія. Это есть нагота выраженія, которая въ ученіи Екклезіаста о благѣ земномъ и во многихъ мѣстахъ Писанія (вся Пѣснь Пѣсней, Притчи 7, 4—23; Іезек. 16-я глава, особенно 25-й ст.), для насъ странною кажется. Между тѣмъ какъ для жителей востока это—то же, что для насъ наша пламенная сильная рѣчь. Такимъ образомъ при правильномъ пониманіи и раскрытіи основнаго воззрѣнія Екклезіаста на пребывающее благо, мнимая соблазнительность одной части мѣстъ, именно—гдѣ говорится о наслажденіи земными благами, совершенно устраняется; мѣста эти получаютъ совершенно и чисто нравственный характеръ, и—напрасно старались видѣть въ нихъ Епикурейскій характеръ воззрѣнія Ек-

клезіаста, или вводныя лица съ подобнымъ характеромъ воззрѣнія. Остается теперь разсмотрѣть и другаго рода мнимо соблазнительныя мѣста книги; тѣ, гдѣ говорится, повидимому, странно о загробной жизни.

Видя зло и неправды въ людяхъ, Екклезіастъ подумалъ (3, 18 и д.), что Богъ этимъ хочетъ показать людямъ и дать имъ видѣть, „что они то же что скотъ; у тѣхъ и у другихъ одно рожденіе, одна смерть, одинъ духъ" (19). „Все пойдетъ въ одно мѣсто; все произошло изъ земли и все возвратитси въ землю. Кто знаетъ, духъ сыновъ человѣческихъ пойдетъ ли кверху, а духъ скотовъ пойдетъ ли въ землю" (20—21). При такой несчастной долѣ остается одно утѣшеніе человѣку: радоваться при трудѣ своемъ (22).

Пониманіе этого мѣста (18—23) издавна представляло большія затрудненія, особенно при одностороннихъ воззрѣніяхъ на основную мысль книги; особенно труденъ 21-й стихъ и слова 19 ст.: *у всѣхъ одинъ духъ*. Предыдущіе стихи не представляютъ большой трудности; въ нихъ человѣкъ представляется подобнымъ скоту въ томъ, въ чемъ онъ дѣйствительно подобенъ, въ рожденіи и смерти. Но въ 21-мъ стихѣ Екклезіастъ, повидимому, выражаетъ сомнѣніе въ безсмертіи души, а въ приведенныхъ словахъ 19 ст. признаетъ одинаковость души людей и животныхъ. Хотѣли отстранить это затрудненіе измѣненіемъ пунктуаціи подлинника и другимъ переводомъ. Такъ Дерезеръ переводитъ 21 ст.: „кто различитъ духъ (Geist) человѣка, который пойдетъ вверхъ и душу (Seele) скота, которая возвратится внизъ въ землю". Но это—произволъ, не оправдываемый контекстомъ рѣчи. И источникъ этого произвола понятенъ. Но и безъ этого крайняго средства можно отстранить кажущуюся странность и непонятность стиха. Замѣчателенъ здѣсь образъ выраженія: *кто знаетъ*....? Это не есть выраженіе всецѣлаго незнанія, отрицаніе знанія, напротивъ, въ образѣ выраженія находится извѣстная умѣренность сомнѣнія, когда предметъ обозначается какъ трудно понимаемый. Здѣсь Екклезіастъ смотритъ на предметъ съ естественной философской точки зрѣнія: ибо онъ по своему методу раскрытія истины, какъ это видно во всей книгѣ, чрезъ рядъ сомнѣній возводитъ духъ человѣка къ болѣе живому убѣжденію.

Сомнѣніе Екклезіаста здѣсь то означаетъ, что всѣ попытки доказать безсмертіе души чрезъ одни философскіе діалектическіе пріемы не тверды: ибо всегда еще остается

мѣсто вопросу: кто знаетъ, такъ-ли это? Чрезъ рядъ погрѣшностей, или даже одну погрѣшность въ цѣли наведеній можетъ быть обезображена истина. Екклезіастъ указываетъ на то, что ни чрезъ какое разсудочное доказательство нельзя пріобрѣсти полнаго убѣжденія въ безсмертіи души. Въ этихъ стихахъ намъ слышится глубокій, горестный вздохъ духа, жаждущаго новозавѣтнаго откровенія. Ибо только въ общеніи съ Сыномъ Божіимъ, который Самъ есть жизнь, пораждается живое сознаніе безсмертія въ человѣкѣ. Что же касается до выраженія: „у всѣхъ одинъ *духъ*“; то, по согласному мнѣнію новыхъ толкователей, ruach обозначаетъ здѣсь не духовную природу человѣка и скота, а жизненную силу вообще.

Другое подобное мѣсто гл. 9, 3—6. 10. Эти изреченія Екклезіаста о загробной жизни такъ же трудны и соблазнительны для многихъ, какъ и въ 3-й главѣ (17—23). Эти два мѣста довольно сходны между собою. Они сходно же и объясняются. Большая часть сего мѣста не такъ трудна, какъ кажется. Въ стихахъ 6-мъ и 10-мъ говорится не о томъ, будто умершіе лишаются сознанія, но что для нихъ *нѣтъ участія въ земныхъ дѣлахъ*, и они совершенно разобщаются съ живыми. Земные интересы не завлекаютъ ихъ; по смерти въ шеолѣ нѣтъ ни дѣлъ земныхъ, ни размышленія, ни умствованія о земныхъ дѣлахъ; тамъ нѣтъ мѣста страстямъ, предпріятіямъ и пр. Остаются трудные стихи 4-й и 5-й. „Кто числится между живыми, тотъ находится еще въ ожиданіи; ибо и псу живому лучше, нежели мертвому льву; живые по крайней мѣрѣ знаютъ то, что они умрутъ, а мертвые ничего не знаютъ, уже нѣтъ имъ возмездія, потому что и имя ихъ забыто“.— „Псу живому лучше, нежели мертвому льву“. Песъ на Востокѣ презрѣнное, а левъ царственное, почитаемое животное. Этою притчею показывается безотрадное состояніе умершихъ въ сравненіи съ живыми. Пусть это была *гиперболическая* народная пословица; но тѣмъ не менѣе она свидѣтельствуетъ, что подобное вѣрованіе было у евреевъ, и самъ Екклезіастъ здѣсь не порицаетъ эту притчу. Но трудность опять устраняется тѣмъ, что Екклезіастъ, самъ не соглашаясь на сіе вѣрованіе, здѣсь говоритъ прежде всего какъ философствующій мыслитель и показываетъ, что разсудочными пріемами нельзя уразумѣть состоянія по смерти. И такъ какъ къ смерти ощущается естественный невольный страхъ, то по необходимости для разсудка безъ вѣры представляется безотраднымъ загробное состояніе. Кромѣ того, Екклезіастъ здѣсь говоритъ какъ мужъ

ветхаго завѣта. И тогда онъ совершенно вѣренъ; ибо врата ада еще не были разрушены и состояніе ветхо-завѣтныхъ умершихъ дѣйствительно было безотрадно. Наконецъ, уже въ гл. 12, 13 Екклезіастъ говоритъ какъ достигшій истины философъ, какъ вѣрующій и получившій откровеніе о судьбѣ духа человѣческаго: „прахъ возвратится въ землю, а духъ возвратится къ Богу, который далъ его". Отъ объясненія притчи понятенъ и весь стихъ.

Послѣ опредѣленія главной мысли Екклезіаста, которая освѣщаетъ истиннымъ свѣтомъ всѣ темныя мѣста книги, остается раскрыть, какъ развивается эта мысль въ книгѣ Екклезіаста. Но, приступая къ сему, не нужно забывать, что кто желаетъ уразумѣть нравственную книгу восточнаго писателя по ея внутренней связи, тотъ не долженъ прилагать къ ней масштабъ дѣланной логики, ни дѣлать изъ ней вывода по абстрактному схематизму. Восточный мудрецъ мыслитъ въ живыхъ образахъ, мысли располагаетъ живыми группами, равно и глубочайшую всеобщую мысль таитъ подъ покровомъ образа или частнаго случая. Это—и въ книгѣ Екклезіаста. Между тѣмъ какъ онъ говоритъ изъ своего опыта, изъ жизни и для жизни, онъ какъ будто скрываетъ нравственную истину. Особенно важныя истины въ ней подобны драгоцѣнному камню, который, блистая съ различныхъ сторонъ, при его обращеніи, всегда отражаетъ отъ себя новые блестящіе цвѣта. Здѣсь писатель часто повторяетъ одну и ту же истину, которая, будучи разсматриваема съ различныхъ сторонъ, при различныхъ случаяхъ, всегда пріобрѣтаетъ новую важность. Повтореніе всегда представляетъ новую сторону раскрываемой истины и приводитъ мысль къ дальнѣйшему раскрытію, и это—подъ покровомъ, не рѣдко недоступнымъ для схоластиковъ, почти всегда не осмотрительныхъ и поверхностныхъ. Не рѣдко также случается, что одна и та же истина, раскрытіе которой принадлежитъ дальнѣйшему отдѣленію, загадочно была уже представлена въ прежнемъ отдѣленіи. Писатель какъ будто намѣренно предлагаетъ такія загадки, частію для того, чтобы предуготовить послѣдующее раскрытіе, частію—чтобы показать, что близкіе сюда вопросы еще не приведены къ окончательному разрѣшенію. Кто хочетъ правильно понять Екклезіаста, тотъ долженъ нѣсколько умѣть по восточному мыслить и чувствовать и отнюдь не выпускать изъ виду той степени развитія общаго міросозерцанія, какая доступна была именно еврею тѣхъ временъ; иначе можно и не понять цѣлой книги, что и случилось со многими толкователями, какъ мы видѣли.

V. О книгѣ Пѣснь Пѣсней.

I.

Книга Пѣснь Пѣсней распадается на *шесть* отдѣленій, въ которыхъ съ различныхъ сторонъ изображается взаимная любовь жениха и невѣсты.

Въ *первомъ* отдѣленіи Возлюбленная выражаетъ сильное желаніе видѣть и лобызать своего Возлюбленнаго, и высказываетъ свое чувство къ нему въ описаніи его красоты; сознаетъ свой недостатокъ красоты, чтобы быть достойною любви такого прекраснаго, но извиняя этотъ недостатокъ обстоятельствами, снова выражаетъ стремленіе свое къ Возлюбленному (1, 1—7). Отвѣчая, Возлюбленный обѣщаетъ украсить ее и сдѣлать прекрасною, и отсюда начинается между ними разговоръ, въ которомъ они взаимно другъ другу выражаютъ глубокое чувство любви (8, 2,—7).

Во *второмъ* отдѣленіи содержится изображеніе грёзъ Возлюбленной во снѣ: она слышитъ голосъ Возлюбленнаго, который идетъ къ ней и зоветъ ее къ себѣ—насладиться вмѣстѣ прелестями наставшей весны и изъявляетъ желаніе, чтобы вредныя для виноградниковъ животныя были пойманы, и чтобы Возлюбленный ея скорѣе шелъ къ ней (15—17). Отъ преизбытка любви къ Возлюбленному въ ночномъ видѣніи, она спѣшитъ ночью въ городъ—искать своего Возлюбленнаго и находитъ его, при чемъ снова выражается ихъ взаимная пламенная любовь (3, 1—5).

Содержаніе *третьяго* отдѣленія слѣдующее: жители Іерусалима, или—можетъ быть—друзья жениха и невѣсты видятъ царскій одръ, несомый отъ пустыни, и выражаютъ свой восторгъ при взглядѣ на прекраснаго царя (3, 6—11). Затѣмъ Возлюбленный выражаетъ чувство любви къ своей Возлюбленной въ подробномъ изображеніи красоты ея и призываетъ ее къ себѣ, чтобы насладиться вмѣстѣ съ нею плодами прекрасныхъ садовъ, которыя имѣетъ у себя Возлюбленный (4, 1—5, 1).

Въ *четвертомъ* отдѣленіи Возлюбленная разсказываетъ дѣвамъ Іерусалимскимъ, какъ она слышала разъ во снѣ голосъ своего Возлюбленнаго, который приходилъ къ ней, но опять ушелъ, и какъ она искала его по городу, при чемъ встрѣтившіеся стражи города прибили её (5, 2—8). На вопросъ дѣвъ: что особеннаго въ ея Возлюбленномъ, что она болитъ отъ любви къ нему, она отвѣчаетъ восторженнымъ описаніемъ

красоты своего Возлюбленнаго (9—16). Въ отвѣтъ на эту похвалу дѣвы желаютъ вмѣстѣ съ нею искать его, и она указываетъ имъ мѣсто, гдѣ онъ находится, а онъ снова выражаетъ къ ней любовь свою въ восторженномъ описанiи красоты ея (6, 1—9).

Содержанiе *пятаго* отдѣленiя слѣдующее: опять жители Iерусалима или—можетъ быть—подруги Возлюбленной, дѣвы Iерусалимскiя, какъ бы не узнавая ея, спрашиваютъ—кто это, и узнавъ отъ нея самой, что это она, восхищаются ея красотой (6, 10 -7, 6). Точно такъ же восхищается ею и Возлюбленный, а она имъ, сожалѣя, что онъ не братъ ей, и что ей нельзя поэтому лобзать его при всѣхъ (7, 7—8, 3).

Наконецъ въ *шестомъ* отдѣленiи является Возлюбленная идущею отъ пустыни опершись на руку Возлюбленнаго своего, при чемъ она кратко выражаетъ всю силу своей любви къ нему (8, 5—7); послѣ нѣкоторыхъ замѣчанiй братьевъ Возлюбленной, и выраженiя взаимныхъ чувствъ между нею и Возлюбленнымъ, вся книга заключается выраженiемъ желанiя Возлюбленной, чтобы онъ скорѣе спѣшилъ къ ней (8, 8—14).

II.

Въ виду неодинаковыхъ возрѣнiй на смыслъ книги Пѣснь Пѣсней мы не будемъ вставать рѣшительно на сторону какого либо существующаго взгляда, не ознакомившись предварительно съ другими. Безпристрастная оцѣнка по крайней мѣрѣ главнѣйшихъ воззрѣнiй сама собою можетъ показать, какого изъ нихъ мы должны держаться при опредѣленiи главной мысли книги „Пѣснь Пѣсней“ и анализѣ раскрытiя ея въ книгѣ. Все разнообразiе толкованiй на книгу „Пѣснь Пѣсней“ сводится къ тремъ главнымъ видамъ: а) аллегорическому, б) буквальному и в) типическому.

а) Сущность аллегорическаго толкованiя состоитъ въ томъ, что все содержанiе книги и отдѣльныя части ея изъясняются въ смыслѣ высшемъ, таинственномъ, и только принятiемъ такого смысла объясняется и ея высокое наименованiе Пѣснiю Пѣсней, и ея принятiе въ канонѣ свящ. книгъ. Аллегорическое пониманiе этой книги было всеобщимъ и почти не встрѣчало себѣ противорѣченiя ни въ Iудейской синагогѣ, ни въ Христiанской церкви, ни между учеными изслѣдователями древностей и священной письменности Еврейскаго народа до самаго XVIII вѣка. (Это показано ниже).—Что касается до того, какая именно аллегорiя заключается въ книгѣ, то и

объ этомъ въ разныя времена были неодинаковыя мнѣнія. Въ изображеніяхъ представленныхъ здѣсь отношеній между двумя Любящимися видѣли главнымъ образомъ, въ церкви Іудейской—образъ отношеній Іеговы къ народу Еврейскому, а въ Церкви Христіанской—І. Христа къ Церкви вообще, и къ каждой благочестивой душѣ въ частности.

а) Буквальное пониманіе не хочетъ видѣть въ Пѣсни Пѣсней никакого другаго смысла, кромѣ того, который непосредственно представляется самымъ внѣшнимъ содержаніемъ ея, хотя до сихъ поръ не можетъ опредѣлить съ точностью, что именно составляетъ предметъ непосредственнаго буквально понимаемаго содержанія сей книги. Имѣло ли мѣсто пониманіе сего рода между древними Іудеями, этого по неопредѣленности нѣкоторыхъ свидѣтельствъ раввиновъ положительно рѣшить нельзя. Между христіанами единственными представителями его до XVIII вѣка являются извѣстный: Өеодоръ Мопсуетскій (5 в.) и потомъ спустя долгое время нѣкто Кастеллій (XVI в.); попытки того и другаго встрѣчены были всеобщею непріязнью. Собственно же начало существующему въ настоящее время въ западныхъ школахъ буквальному пониманію Пѣсни Пѣсней положилъ раціонализмъ XVIII-го вѣка. Разсматривая свящ. книги Ветхаго Завѣта наравнѣ съ произведеніями другихъ восточныхъ литературъ, принимая священный канонъ за сборникъ національной письменности Еврейской, крайніе изъ раціоналистовъ въ Пѣсни Пѣсней видѣли эротическій отдѣлъ національной поэзіи, - основываясь между прочимъ на томъ не мудромъ и не глубокомъ предположеніи, что должна же была и Еврейская поэзія, какъ поэзія другихъ народовъ и особенно восточныхъ, имѣть произведенія эротическаго содержанія. Не имѣя возможности, при своемъ воззрѣніи, найти въ Пѣсни Пѣсней единства въ идеѣ и послѣдовательности въ развитіи, буквалисты первоначально представляли ее какъ собраніе многихъ ничѣмъ не связанныхъ между собою стихотвореній эротическаго содержанія. Ея наименованіе Пѣснію Пѣсней объяснялось при этомъ ими вопреки значенію этого выраженія на Еврейскомъ языкѣ, именно тѣмъ, что она есть Пѣснь, состоящая изъ многихъ пѣсней, или эстетическимъ достоинствомъ составляющихъ ее произведеній, а принятіе въ канонъ объяснилось тѣмъ, что для составителей канона должны были быть канонически святы всѣ остатки ихъ народной поэзіи.—Такой взглядъ не удовлетворялъ однако самихъ болѣе строгихъ послѣдователей

буквальнаго смысла, и вслѣдствіе этого стали дѣлать попытки открыть единство въ книгѣ Пѣсни Пѣсней. Попытки эти опять, по сознанію самихъ же буквалистовъ, долго оказывались неудачными. Наконецъ уже въ новое время извѣстному Эвальду удалось представить Пѣснь Пѣсней, какъ одно связное, проникнутое глубокою и послѣдовательно развивающеюся идеею, произведеніе. Но что же у него и вышла за книга Пѣснь Пѣсней! Какъ вѣрно почти понялъ онъ воззрѣніе книги Екклезіаста, такъ не вѣрно смотрѣлъ на Пѣснь Пѣсней. По его представленію, Пѣснь Пѣсней есть драма, въ которой изображается непоколебимость чистой пламенной любви и торжество ея противъ всѣхъ обольщеній почести и богатства. Главнымъ лицомъ драмы является Суламитянка, простая чистосердечная, наивная и невинная поселянка сѣверной Палестины, разлученная съ горячо любимымъ ею пастухомъ—соотечественникомъ ея. Удалившись далеко отъ своего дома, она встрѣчена была поѣздомъ царя Соломона, отправлявшимся въ свой загородный дворецъ, находившійся въ Баалъ-Гамонѣ, близъ мѣста родины Суламитянки. Ея красота изумила наперсницъ блистательнаго царя и плѣнила его сердце. Царь взялъ ее въ свой дворецъ; но она осталась вѣрною своему возлюбленному, и тоскливыми порывами къ нему отвѣчала на всѣ ласки, подарки и обѣщанія царя, пока наконецъ онъ не отпустилъ ее. Счастливое соединеніе бракомъ любящихся составляетъ торжество любви и вѣрности, и заключательный моментъ драмы.—Высокое наименованіе книги и принятіе ея въ канонъ объясняется при этомъ воззрѣніи, кромѣ эстетическихъ достоинствъ ея, глубиною и нравственнымъ достоинствомъ идеи, лежащей въ основаніи ея. У воззрѣнія Эвальда есть довольно сторонниковъ между послѣдователями буквальнаго пониманія Пѣсни Пѣсней и въ послѣднее время (1854 г.) оно обработано Мейеромъ.

в) Типическое пониманіе книги Пѣснь Пѣсней занимаетъ средину между аллегорическимъ и буквальнымъ, стараясь совмѣстить въ себѣ то и другое. Первые зачатки его являются у Гуго Гроція, Боссюэта и нѣкоторыхъ другихъ. Всѣ они, признавая аллегорическій смыслъ книги, допускали сверхъ того буквальный. Но собственно первымъ представителемъ типическаго пониманія книги Пѣснь Пѣсней въ его современномъ видѣ является Гофманъ. Его воззрѣніе отъ воззрѣній предшествовавшихъ толкователей того же направленія существенно отличается тѣмъ, что онъ не раздѣляетъ буквальнаго

и таинственнаго смысла книги, но совмѣщаетъ тотъ и другой въ одномъ типическомъ. По представленію Гофмана, въ книгѣ Пѣснь Пѣсней изображается бракъ Соломона, и изображается въ такихъ чертахъ, въ какихъ мы должны представлять его по его идеѣ, въ какихъ онъ долженъ являться по первоначальной мысли своего Божественнаго Учредителя. Уже по этому самому книга Пѣснь Пѣсней, какъ представленіе Самимъ Богомъ учрежденнаго важнѣйшаго изъ земныхъ отношеній между людьми, и притомъ какъ представленіе единственное въ Ветхомъ Завѣтѣ, является достойною и своего высокаго названія, и помѣщенія въ своемъ канонѣ. Но кромѣ этого, по мнѣнію Гофмана, книга имѣетъ еще и другое важное значеніе. Въ свѣтлыхъ изображеніяхъ брачныхъ отношеній во времена Соломона, здѣсь представляется намъ вообще образъ свѣтлаго, спокойнаго и счастливаго царствованія Соломона. Такимъ образомъ, книга Пѣснь Пѣсней въ историческомъ отношеніи получаетъ значеніе равное съ книгами Судей, Руѳь, Царствъ, и входитъ въ Ветхозавѣтный канонъ, какъ представленіе одного изъ важнѣйшихъ моментовъ въ развитіи гражданской и церковной жизни народа Еврейскаго, а слѣдовательно и въ развитіи идеи искупленія человѣчества, пріуготовляемаго въ судьбѣ этого народа. Наконецъ, такъ какъ Соломонъ былъ прообразомъ Мессіи, то и описаніе брачныхъ отношеній его, въ таинственномъ смыслѣ, служитъ образомъ отношеній Іисуса Христа къ Церкви, и книга Пѣснь Пѣсней предображаетъ Мессію въ состояніи Его прославленія, какъ нѣкоторые псалмы Давида предображаютъ Его въ состояніи уничиженія. Воззрѣніе Гофмана въ послѣднее время обработано особенно Деличемъ. Послѣ этого краткаго очерка главнѣйшихъ взглядовъ на книгу Пѣснь Пѣсней разсмотримъ основанія, на которыхъ утверждается каждый изъ нихъ.

III.

Аллегорическое пониманіе Пѣсни Пѣсней опирается на самомъ твердомъ—*историческомъ* основаніи. Всѣ свидѣтельства, которыя мы имѣемъ о сей книгѣ отъ церкви Іудейской и Христіанской (а этихъ свидѣтельствъ множество), единогласно утверждаютъ, что въ той и другой церкви Пѣснь Пѣсней была понимаема въ смыслѣ аллегорическомъ, и никакого другаго пониманія не допускалось подъ опасеніемъ отлученія отъ церкви.

Правда, мы не имѣемъ изъ древнѣйшихъ временъ Іудейской церкви ни одного яснаго и прямаго указанія на то, какъ понимаема была Пѣснь Пѣсней во времена, близкія ко времени происхожденія ея; но, по крайней мѣрѣ, противники пониманія аллегорическаго не могутъ представить никакого указанія на то, что она понимаема была въ эти времена иначе, нежели въ позднѣйшія, т. е., не аллегорически. Напротивъ, довольно твердое доказательство того, что книга эта, вслѣдъ за появленіемъ своимъ, была понимаема въ смыслѣ аллегорическомъ, *находится уже въ самомъ* наименованіи или надписаніи ея. Надписаніе „Пѣснь Пѣсней", очивидно, нельзя понимать такъ, что это есть пѣснь, составленная изъ многихъ пѣсней. По свойству Еврейскаго языка, по параллелизму съ другими мѣстами писаній Ветхозавѣтныхъ, въ которыхъ находятся подобныя выраженія, видно, что Пѣснь Пѣсней есть то же, что пѣснь высокая, наилучшая, прекраснѣйшая, вѣнецъ пѣсней. А какъ могла бы эта пѣснь быть наименована вѣнцемъ высокихъ Богодухновенныхъ пророческихъ пѣсней, помѣщенныхъ въ одномъ съ нею канонѣ, если бы она, по буквальному пониманію, заключала описаніе простой житейской любви. Самые противники аллегорическаго пониманія книги въ надписаніи ея не могутъ не признать доказательства того, что авторъ надписанія хотѣлъ выразить имъ, что книга должна быть понимаема не просто. Если бы надписатель, говоритъ одинъ изъ нихъ (Магнусъ—у Генгстенберга, стр. 250), смотрѣлъ на пѣснь эту, какъ на простую пѣснь любви, то наименованіемъ ея (Пѣснію Пѣсней) онъ сдѣлалъ бы подлинный пасквиль на всѣ прочія писанія Ветхаго завѣта. Какой Израильтянинъ осмѣлился бы свѣтское стихотвореніе предпочесть многимъ Божественнымъ псалмамъ, пѣснямъ Моисея, Маріамы, Девворы, Анны, Давида, Боговдохновеннымъ рѣчамъ Пророковъ, которыя называются только просто пѣснями.

Далѣе, принятіе книги Пѣснь Пѣсней въ канонъ свящ. книгъ служитъ очевиднымъ доказательствомъ того, что составители канона, основываясь, безъ сомнѣнія, на древнемъ преданіи своей Церкви и на всеобщемъ убѣжденіи, понимали книгу въ аллегорическомъ смыслѣ. Предположеніе, что она, и при буквальномъ смыслѣ своемъ, могла быть помѣщена въ канонъ ради своихъ эстетическихъ достоинствъ, или потому, что для составителей канона долженъ былъ казаться канонически-священнымъ каждый остатокъ ихъ древней національной поэзіи, очевидно, основывается на томъ невѣрномъ поня-

тіи о канонѣ, по которому считаютъ его простымъ сборникомъ народной Еврейской литературы. Но противъ такого понятія о канонѣ, равно какъ противъ основывающихся на немъ ложныхъ мнѣній о правилахъ, какими руководствовались при внесеніи въ него священныхъ книгъ, много свидѣтельствъ. Касательно внесенія въ канонъ священныхъ книгъ Пѣсни Пѣсней есть прямое свидѣтельство раввина Наѳана, что книга эта не прежде была внесена въ канонъ, какъ по единогласномъ рѣшеніи, что содержаніе ея не свѣтское, но духовное, Божественное. Этимъ же свидѣтельствомъ опровергается и то мнѣніе, что Пѣснь Пѣсней помѣщена въ канонъ по высотѣ и нравственному достоинству идеи, лежащей въ основаніи ея *буквально* понимаемаго содерженія. Что же касается до того мнѣнія, что авторитетъ Соломона, какъ писателя, могъ доставить книгѣ мѣсто въ канонѣ; то оно опровергается тѣмъ, что Соломону, какъ извѣстно, приписывается тысяча и пять пѣсней, и однакожъ ихъ нѣтъ въ канонѣ.

Вообще, всѣ объясненія принятія книги Пѣсни Пѣсней въ канонъ, приводимыя защитниками буквальнаго пониманія ея, выказываютъ только неправильное понятіе ихъ о канонѣ Ветхозавѣтныхъ священныхъ книгъ. Не входя въ раскрытіе истиннаго понятія о значеніи его, скажемъ только съ Генгстенбергомъ, что „въ настоящее время вообще признанъ тотъ взглядъ, что необходимымъ требованіемъ для принятія въ канонъ было не только религіозное содержаніе книги, но еще святость, основывающаяся на Божественномъ вдохновеніи". А если понимать Пѣснь Пѣсней въ буквальномъ смыслѣ, она не имѣетъ не только Богодухновеннаго достоинства, но даже просто религіознаго содержанія. Высказанное нами, повидимому, можетъ имѣть силу опроверженія только противъ послѣдователей буквальнаго пониманія книги. Что же касается до типическихъ истолкователей ея, то они хвалятся тѣмъ, что при ихъ пониманіи и даже съ точки зрѣнія церковной Пѣснь Пѣсней имѣетъ болѣе правъ на принятіе въ канонъ, нежели при аллегорическомъ, именно: какъ изображеніе высокой религіозно-нравственной идеи брака, какъ изображеніе исторіи Еврейскаго народа и Церкви во времена Соломона, и какъ прообразовательное въ бракѣ представленіе союза Христа съ Церковію, эта книга имѣетъ каноническую важность не въ одномъ только, но даже въ трехъ отношеніяхъ, какъ религіозно-нравственная, какъ церковно-историческая и какъ прообразовательная (Деличъ, стр. 43). Но нужно вникнуть, какъ

понимаютъ и выводятъ эти толкователи религіозно-нравственное, церковно-историческое и прообразовательное значеніе книги. Ихъ понятія существенно отличны отъ того понятія, которое соединяетъ съ сими словами Церковь. По воззрѣнію Делича, Соломонъ, безъ всякаго сверхъестественнаго откровенія, даже безъ особеннаго религіозно-нравственнаго намѣренія, представилъ въ книгѣ Пѣснь Пѣсней идею брака, взятую ли съ его дѣйствительнаго брака съ Суламитянкою, или созданную его поэтическою фантазіею, и, такимъ образомъ, произведеніе его въ собственномъ смыслѣ есть обыкновенное поэтическое созданіе (какъ смотрятъ на него и послѣдователи простаго буквальнаго пониманія). Но силою его поэтическаго дара (и только ею одною) идея брака представлена здѣсь въ такихъ чистыхъ и высокихъ чертахъ, въ какихъ представляетъ ее чистое религіозное наше воззрѣніе; и, такимъ образомъ, Пѣснь Пѣсней получила религіозно-нравственное значеніе. Въ представленіи этомъ,—въ характерѣ, дѣйствіяхъ, и отношеніяхъ лицъ дѣйствующихъ самъ собою отразился (какъ обыкновенно это бываетъ, въ высокихъ поэтическихъ созданіяхъ) характеръ той эпохи, въ которой создано произведеніе; и, такимъ образомъ, Пѣснь Пѣсней получила историческое значеніе. Въ чистой и пламенной любви *брачущихся* лицъ безъ всякаго особеннаго намѣренія сверхъестественнаго, безъ намѣренія самого писателя, какъ вообще въ чистой и пламенной любви брачной, самъ собою представился достойнѣйшій образъ отношеній между Христомъ и Церковію, и такимъ образомъ, Пѣснь Пѣсней получила прообразовательное значеніе, какъ получило бы его и всякое прекрасное поэтическое представленіе чистой идеи брака. Такова сущность воззрѣнія Делича. Очевидно, что это воззрѣніе есть тоже буквальное раціоналистическое, только насильственно замаскированное заимствованными понятіями церковно-христіанскими. Поэтому все, что мы сказали относительно принятія Пѣсни Пѣсней въ канонъ противъ буквальнаго пониманія ея, имѣетъ мѣсто и здѣсь. Пѣснь Пѣсней есть произведеніе обыкновенное поэтическое; смыслъ религіозно-нравственный, историческій и прообразовательный она получила случайно, вслѣдствіе удачнаго представленія въ ней брака Соломонова,—неужели поэтому она могла быть внесена въ канонъ? Неужели составители канона и вся Церковь Іудейская и Христіанская могла обмануться, не отличить произведенія обыкновеннаго поэтическаго отъ Богодухновеннаго, священнаго? Если бы и такъ; если бы

дѣйствительно составители канона, учители Іудейскіе и Христіанскіе считали книгу Пѣснь Пѣсней, при буквальномъ пониманіи ея, религіозно-нравственною, историческою, прообразовательною (какъ считаетъ Деличъ): то зачѣмъ они искали для нея смысла аллегорическаго, только имъ оправдывали священное каноническое достоинство книги, а смыслъ буквальный отвергали, какъ соблазнительный?.. Или, можетъ быть, не могли видѣть въ книгѣ того, что непосредственно представлялось, не могли понять буквальнаго смысла ея? Вѣрно, глубоко же сокрытъ этотъ смыслъ, когда только усилія и натяжки ученыхъ XIX вѣка могли открыть его!...

Кромѣ двухъ важныхъ доказательствъ аллегорическаго пониманія Пѣсни Пѣсней въ церкви іудейской, заключающихся въ самомъ надписаніи ея и принятіи въ канонъ, іудейскіе учители оставили намъ нѣсколько прямыхъ и ясныхъ доказательствъ, что книга эта была понимаема исключительно въ аллегорическомъ смыслѣ, и никакое другое пониманіе не имѣло мѣста въ іудейской церкви. Мы ссылаемся на Талмудъ древній, на позднѣйшаго Абенъ-Ездру и на сохраненное Іеронимомъ преданіе о томъ, что, для предотвращенія злоупотребленій и соблазна, въ церкви іудейской было запрещеніе: nec principia Geneseos, nec Canticum Canticorum, nec hujus voluminis (i. e. Iesechielis) exordium et finem legere, ut ad perfectam scientiam et mysticos intellectus plenum humanae naturae tempus accedat.

Въ Церкви христіанской отъ первыхъ вѣковъ и до послѣдняго времени аллегорическое пониманіе Пѣсни Пѣсней было единственнымъ и всеобщимъ. Въ первыхъ вѣкахъ представителемъ такого пониманія ея является Оригенъ. Блаженный Ѳеодоритъ въ предисловіи своемъ къ толкованію Пѣсни Пѣсней (также аллегорическому) послѣдователями такого же пониманія называетъ всѣхъ отцевъ древнѣйшихъ, ближайшихъ ко временамъ Апостоловъ, и потомъ поименно—Евсевія, Оригена, Кипріана, Василія Великаго, двухъ Григоріевъ, Іоанна Златоустаго, и всѣхъ послѣ нихъ до его времени. Кромѣ помянутыхъ Ѳеодоритомъ отцевъ, въ аллегорическомъ же смыслѣ изъясняли Пѣснь Пѣсней св. Амвросій, блаж. Іеронимъ, Августинъ, Григорій Великій. По раздѣленіи церквей то же пониманіе осталось не только въ православной Церкви Восточной, но и между знаменитыми католическими учеными, каковы, напримѣръ, Бернардъ, Ѳома Аквинатъ, Жерсонъ и другіе. И между самыми протестанскими учеными никакое дру-

гое пониманіе не имѣло мѣста почти до самаго XVIII вѣка, до времени полуневѣрія и предубѣжденій противъ священныхъ истинъ и преданій; съ тѣхъ поръ, впрочемъ, и доселѣ буквальное пониманіе держится только въ школахъ протестантскихъ, а не въ церкви.

Нѣкоторые изъ защитниковъ буквальнаго пониманія книги Пѣснь Пѣсней стараются ослабить силу историческихъ доказательствъ въ пользу аллегорическаго пониманія, или найти въ исторіи хотя какія-нибудь основанія для буквальнаго пониманія; но въ томъ и другомъ случаѣ свидѣтельства исторіи до того противорѣчатъ имъ, что они не могутъ ни одного изъ нихъ обратить въ свою пользу, не исказивъ его первоначальнаго смысла. Такъ, нѣкоторые, признавая подлинность приведенныхъ нами свидѣтельствъ іудейскихъ и христіанскихъ учителей объ аллегорическомъ пониманіи книги въ древней Церкви, возражаютъ, что эти свидѣтельства еще ничего не доказываютъ, потому что будто бы они принадлежатъ временамъ сравнительно позднѣйшимъ, въ которыя первоначальный смыслъ книги могъ быть утраченъ или искаженъ. Опровергать это предположеніе, разумѣется, нечего; потому что оно само рушится, не имѣя для себя ни малѣйшей исторической опоры. Въ подтвержденіе его приводятъ только то, что послѣдніе вѣка предъ Рождествомъ Христовымъ и первые послѣ онаго, отъ которыхъ остались намъ первыя свидѣтельства объ аллегорическомъ пониманіи Пѣсни Пѣсней, были вѣка аллегоріи и мистицизма, что тогда старались отыскивать аллегорическій смыслъ во всѣхъ остаткахъ древнихъ литературъ: Персидской, Индійской, даже въ произведеніяхъ Гомера; той же участи, прибавляютъ, подверглась, вѣроятно, и Пѣснь Пѣсней. Въ отвѣтъ на это можно только спросить, отчего же не подверглись участи аллегорическаго перетолкованія прочія историческія книги В. Завѣта, отчего только нѣкоторыя книги и между ними Пѣснь Пѣсней всѣ единогласно объясняли въ таинственномъ смыслѣ?—Стараются еще находить слѣды буквальнаго пониманія Пѣсни Пѣсней въ тѣхъ вѣкахъ, изъ которыхъ мы привели свидѣтельства объ аллегорическомъ пониманіи ея, и, что̀ всего замѣчательнѣе, въ этихъ же самыхъ свидѣтельствахъ. Но всѣ возраженія противъ аллегорическаго смысла книги основываются при этомъ случаѣ на искаженномъ пониманіи нѣсколькихъ словъ, взятыхъ безъ соотношенія съ полнымъ смысломъ указанныхъ свидѣтельствъ.

Вообще, всѣ попытки найти для буквальнаго или типическаго пониманія Пѣсни Пѣсней историческое основаніе, оста-

ются безъ успѣха; и безпристрастнѣйшіе изъ послѣдователей того и другаго пониманія сами сознаются, что исторія говоритъ исключительно за аллегорическое пониманіе. Ссылки на нѣкоторыхъ представителей буквальнаго пониманія книги въ вѣкахъ древнихъ всего лучше показываютъ, что всѣ попытки инаго пониманія Пѣсни Пѣсней, кромѣ аллегорическаго, всегда были принимаемы какъ исключеніе, и, какъ заблужденіе, всегда были встрѣчаемы всеобщимъ нерасположеніямъ и влекли за собою непріятности предпринимавшимъ ихъ. Только съ прошедшаго вѣка такія попытки стали встрѣчать сочувствіе и имѣть успѣхъ. Источникомъ этого было распространившееся недовѣріе, даже, можно сказать, открытое предубѣжденіе противъ священныхъ откровенныхъ преданій древности.

Мы останавливаемъ особенное вниманіе на историческихъ доказательствахъ аллегорическаго пониманія книги Пѣснь Пѣсней потому, что считаемъ эти доказательства важнѣйшимъ неопровержимымъ свидѣтельствомъ истины. Богословскія доказательства не могутъ здѣсь имѣть особеннаго значенія для противниковъ аллегорическаго смысла. Но, чтобы отвергать доказательства, они должны заподозрить смыслъ и безпристрастіе цѣлыхъ двухъ тысячелѣтій, должны заподозрить истину исторіи; а это будетъ противно не только началамъ вѣры, къ которымъ они и не питаютъ, можетъ быть, большаго уваженія, но и требованіямъ здравой критики, во имя которой дѣйствуютъ.

Не имѣя возможности подорвать значеніе историческихъ основаній аллегорическаго пониманія Пѣсни Пѣсней, противники его стараются доказать его несостоятельность нѣкоторыми, якобы заключающимися въ немъ, недостатками и противорѣчіями. Вотъ главнѣйшія возраженія ихъ по сему предмету, а вмѣстѣ и основанія для другаго пониманія.

1) „Писатель книги Соломонъ не могъ дать ей аллегорическаго значенія, потому что аллегорическое представленіе народа, или церкви Израильской, подъ образомъ отроковицы, равно какъ представленіе отношеній Іеговы къ народу и церкви подъ образомъ отношеній брачныхъ, во время Соломона еще не представляется выработаннымъ, и начинаетъ употребляться у Ветхо-завѣтныхъ писателей только со временъ (будто) пророка Амоса“. Но защитниками аллегорическаго смысла положительно доказано, что это представленіе неоднократно употреблено еще въ Пятокнижіи Моисеевомъ, и что эти мѣста именно принадлежатъ Моисею, а не вставка позднѣйшей руки (Исх. 34, 15. Лев. 17, 7. 20, 5. Вт. 31, 16 и др.).

2) „При аллегорическомъ пониманіи книги Мессіанская идея и судьбы церкви представляются въ такой полнотѣ и съ такими подробностями, въ какихъ они никогда не были присущи сознанію іудейскаго народа, и какихъ нельзя было ожидать отъ времени Соломона, потому что въ такихъ чертахъ они не были открываемы не только до Соломона, но и ни одному изъ позднѣйшихъ Ветхо-завѣтныхъ пророковъ“.—Это возраженіе также мало имѣетъ силы. Не смотря на всю постепенность въ пророческомъ раскрытіи какой либо идеи, мы не можемъ опредѣлить границъ, до которыхъ можетъ простираться прозрѣніе Пророковъ. У Моисея есть такія подробности въ предсказаніяхъ о будущей судьбѣ народа Еврейскаго (наприм. въ 31-й главѣ Второзаконія), которыхъ не могли себѣ представить не только современники Моисеевы, а и жившіе нѣсколькими вѣками позже его; но изъ этого нисколько не слѣдуетъ, что мы должны сомнѣваться въ предсказаніи Моисеевомъ. При томъ не справедливо то, что въ Пѣсни Пѣсней находится что-либо такое, что̀, напр., по закону постепеннаго откровенія Мессіанской идеи въ народѣ Еврейскомъ не могло принадлежать времени Соломона, что̀ не было даже будто бы открыто ни одному изъ Пророковъ Ветхо-завѣтныхъ. Напротивъ, изъ параллелизма св. книгъ Ветхаго Завѣта видно, что не только въ главной мысли, но и во всѣхъ почти подробностяхъ пророческій смыслъ Пѣсни Пѣсней не заключаетъ въ себѣ ничего такого, что бы могло намъ показаться необычайнымъ для Ветхо-завѣтной церкви и для времени Соломона, что всѣ черты пророчества, находимаго въ этой книгѣ аллегорическимъ пониманіемъ, въ большемъ или меньшемъ свѣтѣ раскрыты въ пророчествахъ другихъ книгъ Ветхаго Завѣта не только послѣ времени Соломона, но и до него. Что же касается до того, что эти черты не были присущи сознанію іудейскаго народа, то изъ исторіи Христа извѣстно, что народъ ослѣпленный не понималъ многихъ яснѣйшихъ и гораздо чаще высказываемыхъ пророчествъ о Мессіи.

3) „Если бы книга Пѣснь Пѣсней заключала въ себѣ смыслъ аллегорическій-прообразовательный, то, при описаніи Ново-завѣтныхъ событій, у Евангелистовъ и Апостоловъ были бы снесенія прообразовъ этой книги съ прообразуемымъ. Между тѣмъ, во всемъ Новомъ Завѣтѣ нѣтъ ни одного прямаго упоминанія о Пѣсни Пѣсней“.—Правда, прямой цитаты нѣтъ, но защитники аллегорическаго смысла приводятъ изъ Евангелія и Посланій цѣлый рядъ мѣстъ, въ которыхъ находятся обра-

зы изъ Пѣсни Пѣсней. Противники аллегорическаго смысла, объясняютъ это случайнымъ сходствомъ, совпаденіемъ рѣчи объ однихъ и тѣхъ же предметахъ, живостью и естественностью образовъ, по которой они сами собою, безъ всякаго предварительнаго напоминанія о Пѣсни Пѣсней, были употребляемы въ Новомъ Завѣтѣ, какъ скоро рѣчь заходила о тѣхъ же предметахъ. Мы не намѣрены ничего говорить противъ такого объясненія. Та и другая сторона можетъ понимать эти мѣста по своему. По крайней мѣрѣ, ни та, ни другая не должна употреблять этого обоюднаго орудія при взаимномъ спорѣ.

4) При аллегорическомъ пониманіи Пѣсни Пѣсней многіе образы ея являются будто-бы недостойными, напр., Христа и Церкви, къ которымъ они прилагаются, а нѣкоторые остаются безъ всякаго значенія.— Но нужно помнить, что по смыслу аллегорическаго пониманія, образы, повидимому соблазнительные, прилагаются къ Лицу Христа и Церкви не въ прямомъ, а въ переносномъ же значеніи; причемъ они являются вполнѣ приличными изображаемымъ предметамъ. Что же касается до тѣхъ мѣстъ книги, которыя должны, будто бы, при аллегорическомъ толкованіи, остаться безъ всякаго значенія, то нѣкоторые изъ нихъ, напротивъ, имѣютъ свое полное значеніе, и возражатели приводятъ ихъ противъ аллегорическаго толкованія, не справившись напередъ съ этимъ толкованіемъ.— Впрочемъ, мы въ семъ случаѣ готовы согласиться съ тѣми умѣренными изъ аллегористовъ, которые поставляютъ за правило—не искать съ натяжкою въ каждой малѣйшей чертѣ, въ каждомъ второстепенномъ образѣ, высшаго таинственнаго смысла.

5) „При аллегорическомъ пониманіи въ книгѣ недостаетъ естественнаго единства и связи, и вообще толкованію здѣсь открывается неограниченный произволъ.“—Судить объ этомъ предметѣ не беремся, равно какъ и противники не имѣютъ на это права. Аллегористы руководствуются при своемъ толкованіи руководствомъ высшимъ, и подвергать сужденію ихъ толкованія нужно съ ихъ же высшей точки зрѣнія, не всегда доступной для обыкновенной критики.

6) „Во всемъ Ветхомъ Завѣтѣ нѣтъ ни одной книги, которая бы вся была аллегорическаго и исключительно аллегорическаго содержанія.“—Но и во всемъ Новомъ Завѣтѣ, кромѣ Апокалипсиса, нѣтъ ни одной книги, которая бы вся была аллегорическаго содержанія, да изъ этого не слѣдуетъ, что

Апокалипсисъ должно понимать въ буквальномъ смыслѣ. Впрочемъ, мы и не думаемъ вѣдь утверждать того, что въ книгѣ вовсе нѣтъ буквальнаго элемента; внѣшняя нормальная сторона слова, образы употребляются здѣсь, какъ и во всемъ Священномъ Писаніи, обыкновенные человѣческіе, и могутъ быть объясняемы филологически, представляемы въ естественномъ ихъ единствѣ, порядкѣ и связи. Но здѣсь и должна быть граница буквальному толкованію; сущность книги,— предметъ ея есть чистая аллегорія. Позволяемъ себѣ думать, что и древніе толкователи не потому держались исключительно аллегорическаго пониманія книги, что вовсе отвергали въ ея внѣшней сторонѣ буквальный смыслъ, но потому, что при высшемъ духовномъ прозрѣніи не считали нужнымъ обращать много вниманія на внѣшнюю сторону.

7) „Образъ аллегорическаго пониманія книги неоднократно измѣнялся. Іудейская церковь видѣла въ ней такую аллегорію, христіанская—иную. Между самими христіанскими толкователями было нѣсколько различныхъ взглядовъ, и нѣкоторые изъ нихъ поражаютъ насъ своею странностью, и несовмѣстностью съ самыми истинно христіанскими понятіями. При этомъ нѣтъ никакого критерія къ открытію и утвержденію вѣрнѣйшаго аллегорическаго пониманія, и потому лучше обратиться къ буквальному смыслу книги.“ — Возраженіе въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ справедливое. Но и Церковь, утверждающая истину аллегорическаго пониманія, не признаетъ многихъ ложныхъ попытокъ аллегорическаго толкованія книги. У нея есть и средство къ избранію истиннаго, вѣрнѣйшаго аллегорическаго пониманія. Въ семъ случаѣ главнѣйшимъ руководствомъ нашимъ служатъ признанныя всею церковію согласныя толкованія древнихъ отцевъ. Можно имѣть довѣріе и къ тѣмъ изъ писателей, которыхъ толкованія основаны на точнѣйшемъ и повсюдномъ параллелизмѣ Пѣсни Пѣсней съ другими св. книгами. Не заслуживаютъ, кажется, осужденія и тѣ толкованія, которыя предпринимаются подъ вліяніемъ добрыхъ настроеній сердца съ пользою для христіанской нравственности, хотя и кажущіяся не совсѣмъ точными. Потомъ, мы позволяемъ себѣ согласиться съ тѣмъ, что при аллегорическомъ толкованіи должно держаться буквальнаго смысла внѣшней стороны книги, если только онъ не искаженъ произвольными объясненіями.

Наконецъ, 8) послѣднее доказательство несостоятельности аллегорическаго пониманія книги, приводимое противниками

его, состоитъ въ томъ, что аллегорики для подтвержденія истины своего толкованія прибѣгаютъ нерѣдко къ доказательствамъ фальшивымъ, слабымъ, натянутымъ.—Нельзя не согласиться съ этимъ. Нѣкоторыя изъ доказательствъ, до сихъ поръ приводимыя въ защиту аллегорическаго пониманія, дѣйствительно, кажется, только ослабляютъ, а не подкрѣпляютъ истину. Не подрывая истины аллегорическаго пониманія, для полноты и безпристрастія сужденія о немъ, мы можемъ подвергнуть критикѣ и эти доказательства.

1) Думаютъ усилить твердость историческихъ основаній для аллегорическаго пониманія книги ссылкою на нѣкоторыя неясныя и обоюдныя свидѣтельства. Такъ а) ссылаются на слова Сираха 47, 18 ст. *„пройде имя твое во островы далече, и возлюбленъ былъ еси въ мирѣ твоемъ.“* Но и ревностнѣйшіе изъ поборниковъ аллегорическаго пониманія признаютъ, что находить въ этихъ словахъ указаніе на пророческое значеніе Пѣсни Пѣсней будетъ натяжка б) Думаютъ находить слѣды аллегорическаго пониманія книги въ древнѣйшихъ переводахъ ея, напр у LXX: 4 гл. 8 ст. Не смотря на то, что и нѣкоторые изъ противниковъ признаютъ вліяніе аллегоріи на переводчиковъ, кажется, справедливѣе будетъ согласиться съ тѣми, которые видятъ въ переводѣ вышеозначеннаго стиха ошибку переводчиковъ, а не намѣренное указаніе на аллегорическій смыслъ книги. в) Приводятъ изъ Іосифа Флавія то мѣсто, въ которомъ онъ книгу Пѣснь Пѣсней причисляетъ къ пророческимъ. Но какъ въ томъ же самомъ мѣстѣ Флавій и всѣ историческія книги Ветхаго Завѣта причисляетъ къ пророческимъ, то его свидѣтельство болѣе можетъ благопріятельствовать типическому (историческо - прообразовательному) пониманію школы Гофмана, нежели аллегорическому.

2) Доказываютъ аллегорическій смыслъ Пѣсни Пѣсней отношеніемъ ея къ 44 псалму, который есть какъ бы сокращеніе ея и, между тѣмъ, имѣетъ смыслъ аллегорическій. Доказательство это не имѣетъ значенія для противниковъ. Нѣкоторые изъ нихъ отвергаютъ (и не безъ нѣкотораго основанія) соотношеніе между псалмомъ и книгою; а другіе отвергаютъ аллегорическій смыслъ того и другой. Впрочемъ, для аллегориковъ онъ имѣетъ полное значеніе.

3) Приводятъ въ доказательство параллелизмъ Пѣсни съ позднѣйшими книгами Ветхаго и Новаго завѣта, въ которыхъ находятся выраженія и образы, употребленные въ ней, и приводятся въ аллегорическомъ смыслѣ, очевидно (прибавляютъ)

на основаніи сей книги. Подобное снесеніе сходныхъ мѣстъ въ св. книгахъ можетъ имѣть важное значеніе, но только для людей, уже заранѣе убѣжденныхъ въ аллегорическомъ пониманіи книги, а для предубѣжденныхъ противниковъ не имѣетъ. Ни въ одномъ изъ означенныхъ мѣстъ нѣтъ прямаго указанія на Пѣснь Пѣсней — и противники аллегорическаго пониманія имѣютъ полное право (какъ это мы и видѣли въ третьемъ изъ выше представленныхъ возраженій ихъ) съ своей точки зрѣнія утверждать, что эти образы были употребляемы писателями позднѣйшими Пѣсни Пѣсней безъ всякаго соотношенія съ этою книгою, тѣмъ болѣе, что самые поборники аллегорическаго смысла подобные же образы и выраженія находятъ у писателей, предшествовавшихъ Соломону, которые, конечно, заимствовали ихъ не изъ Пѣсни Пѣсней.

4) Самымъ общеупотребительнымъ, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, и самымъ несостоятельнымъ, способомъ доказательства кажется намъ тотъ, по которому истинность аллегорическаго пониманія Пѣсни Пѣсней стараются доказать нелѣпостью толкованій инаго рода. Здѣсь, главнымъ образомъ, указываютъ на то, что различные образы и эпитеты, прилагаемые въ Пѣсни Пѣсней къ лицу возлюбленнаго и возлюбленной, противорѣчатъ между собою при буквальномъ пониманіи, и являются не приложимыми къ лицу того и другой, что многія сравненія и гиперболы, особенно въ рѣчахъ возлюбленнаго, являются странными и неестественными, что нѣкоторыя мѣста въ книгѣ не объяснимы при буквальномъ пониманіи, что вообще Пѣснь Пѣсней въ буквальномъ смыслѣ своемъ является произведеніемъ нестройнымъ и нелѣпымъ. Эти доказательства могли еще имѣть нѣкоторую силу противъ такихъ неудачныхъ попытокъ буквальнаго толкованія книги, каковы были въ прежнія времена попытки, напр., Кастеллія, Гроція, Ричарда Симона, о которыхъ теперь неодобрительно отзываются самые послѣдователи буквальнаго пониманія. Но въ настоящее время буквальныя толкованія книги далеко не таковы, такъ что въ двухъ толкованіяхъ Делича и Мейера мы не нашли ни одного изъ тѣхъ недостатковъ, какіе обыкновенно ставятся въ упрекъ буквальному толкованію. Противорѣчіе въ образахъ и эпитетахъ, прилагаемыхъ къ лицамъ дѣйствующимъ, устраняются у Мейера раздѣленіемъ лицъ Соломона и возлюбленнаго, а у Делича характеромъ и образомъ рѣчи дѣйствующихъ лицъ. Неестественность сравненій и гиперболъ, особенно въ рѣчахъ Соломона, опровергнута еще Магнусомъ, который изъяснилъ

ихъ изъ образа восточной рѣчи, и каждому сравненію и гиперболѣ нашелъ соотвѣтствующія и въ другихъ поэтическихъ произведеніяхъ востока; а Деличъ и Мейеръ, кромѣ того, находятъ основанія такихъ именно гиперболъ и сравненій въ характерахъ и положеніяхъ дѣйствующихъ лицъ. И вообще въ изложеніи Мейера и особенно Делича Пѣснь Пѣсней является такимъ стройнымъ, прекраснымъ, художественнымъ произведеніемъ, что если бы кто захотѣлъ опредѣлять достоинство и вѣрность каждаго изъ трехъ пониманій Пѣсни Пѣсней на основаніи того, какое изъ нихъ придаетъ болѣе художественной стройности и красоты книгѣ, то выводъ, можетъ быть, всего менѣе былъ бы благопріятенъ аллегорическому пониманію. Такимъ образомъ, приведенныя въ этомъ пунктѣ доказательства аллегорическаго пониманія книги, при современномъ развитіи буквальнаго и типическаго пониманія, кажется, должны быть оставлены. Да и вообще, доказывать достоинство своего воззрѣнія нелѣпостью чужаго, кажется, не всегда и не совсѣмъ справедливо; и особенно это не должно имѣть мѣста въ доказываніи истинъ важныхъ и священныхъ, которыхъ твердость не нуждается въ фальшивыхъ подпорахъ. Кромѣ того, не совсѣмъ справедливо со стороны защитниковъ аллегорическаго смысла упрекать противниковъ въ нестройности изложенія книги, въ неудачномъ изъясненіи нѣкоторыхъ мѣстъ ея, признавая въ то же время, что и при аллегорическомъ пониманіи нельзя безъ натяжки объяснять нѣкоторыхъ стиховъ, или поставляя за правило—не искать ни въ цѣлой книгѣ какого либо опредѣленнаго порядка, ни въ каждомъ отдѣльномъ образѣ—опредѣленной аллегоріи.

5) Наконецъ, думаютъ поколебать довѣренность къ буквальному толкованію Пѣсни Пѣсней указаніемъ на то, что источникомъ его было невѣріе, вольномысліе, что первоначальные представители его были еретики,—что, наконецъ, различные опыты его противорѣчили и противорѣчатъ другъ другу.

Все это имѣетъ только относительное значеніе. Нечистый источникъ буквализма можетъ усилить недовѣріе къ нему только въ тѣхъ, которые и безъ того не довѣряютъ ему. А самые защитники его совсѣмъ инаго мнѣнія объ этомъ предметѣ; они хвалятся началами своей партіи, раціонализмъ считаютъ торжествомъ истины, древнихъ еретиковъ, предпринимавшихъ первыя попытки буквальнаго толкованія книги людьми, смотрящими далѣе кругозора своего времени. Что же касается до противорѣчій между самыми послѣдователями буквальнаго по-

нимания, то ставить его въ упрекъ противникамъ своимъ аллегористы моглибы только тогда, когдабы сами всѣ согласны были въ одинаковомъ пониманіи книги. Но, при дѣйствительномъ положеніи дѣла, тотъ же упрекъ не безъ основанія обращаютъ противъ нихъ и ихъ противники. Дѣйствительно, на нашей сторонѣ можетъ быть то оправданіе, что таинственный смыслъ понимать труднѣе, нежели буквальный, и здѣсь можетъ быть болѣе мѣста ошибкамъ и злоупотребленіямъ; но и противники могутъ оправдывать недостатки и противорѣчія своей стороны трудностью пониманія древнихъ восточныхъ литературъ, новостью метода раціональнаго изъясненія еврейскихъ поэтическихъ произведеній и т. п. Вообще, о приведенныхъ нами доказательствахъ можно замѣтить, что нѣкоторыя изъ нихъ могли имѣть только прежде нѣкоторое значеніе, другія имѣютъ силу доказательства только для тѣхъ, которые уже убѣждены въ истинѣ аллегорическаго пониманія, а нѣкоторыя не имѣютъ никакого значенія. Кромѣ того, почти каждое изъ нихъ таково, что можетъ быть обращено въ противную сторону. Поэтому кажется лучше было бы оставить ихъ безъ употребленія. Истина аллегорическаго пониманія чрезъ это ничего не потеряла бы. Неопровержимое свидѣтельство исторіи, авторитетъ непрерывнаго, въ продолженіи двухъ тысячелѣтій, преданія не нуждаются для подкрѣпленія своего въ подпорахъ слабыхъ и обветшавшихъ, и истина аллегорическаго толкованія Пѣсни Пѣсней остается и останется непоколебимой.

Тула. 20 Іюня, 1900 г. Дозволено цензурою.
Протоіерей *Георгій Пановъ*.

Тула. Типографія И. Д. Фортунатова.